

شرح القصيدة النونية لعثمان العرياني المسمى
خير القلائد شرح جواهر العقائد

ناشرى

شرکت صحافیہ عثمانیہ مدیری الحاج احمد خلوصی

- (شرکت مزکبدايت تشکيلندنبرو کتب و رسائل عربيه و ترکیه)
- (غایت مصحح و آهون فیثاتله نشر او لنديغی کبی له الحمد اشوبیک)
- (او چوز سکز سنه سی دخی) قصیده نونید شرحی عریانی (نام)
- (کتابک تصحیحند اهتمام ایله طبعنه موفق اولوب بیولدیو زیتوسی)
- (حکا کار ارقد زقا غنده (۲ و ۴) نومرو لی مغازه اولوب)
- (شعبه لرندن برنجی شعبه سی حکا کارده (۳) نومرو لی دکانده)
- (و ایکنجی شعبه سی از میرده کاغد جیلر ایچنده بکار لی زاده)
- (حافظ احمد طلعت افدینک (۱۶) نومرو لی دکانده و او چنجی)
- (شعبه سی قونیهدده صوفی زاده محمد رضا افدینک دکانده)
- (و در دنجی شعبه سی طربز و نده سپاهی بازارنده کائن صحاف)
- (موسی افدینک دکانده و بار طینده احسانیه جاده سنده قره قاش)
- (زاده ابراهیم رحی افدینک دکانده کرک و مصارفات نقلیدسی)
- (ضم ایله استانبول فیثاتنه صاتبلقده در و سلانیکده دخی استانبول)
- (چارشو سنده مصطفی صدق افدینک دکانده صاتبلقده در)

— — — — —

- (معارف نظارت جلیله سنک رخصت رسمیه سیله سلطان)
- (بایزید جامع شریفی کتبخانه سی تحتند شرکت صحافیہ عثمانیہ دنک)
- (۸۷ نومرو لی مطبعه سنده طبع اولمشدر)

شرح القصيدة التونية لعثمان العرياني المسمى

خير القلائد شرح جواهر العقائد

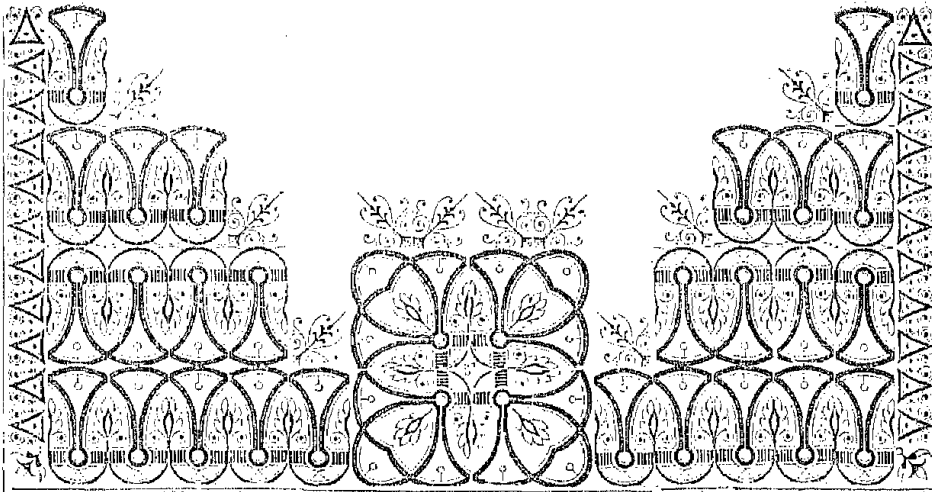
ناشرى

شركت صحافیه عثمانیه مدیری الحاج احمد خلوصی

- (شركتمركبدايت تشكيكندبرو كتب ورسائل عربيہ و تركيہ)
- (غايه صحيح واهون فيثاله نشر اولنديغى كبي له الحمد اشويك)
- (او چوز سگزيندهسى دخی) قصيده نونيد شرحى عرياني (نام)
- (كتابك تحييد اهتمام ايله طبعنه موفق اولوب يولك ديو زيتوسى)
- (حكا كار ارقد زقا غنده (۲ و ۴) نومرولى مغازه اولوب)
- (شعبه لرندن برنجى شعبهسى حكا كارده (۳) نومرولى دكانده)
- (وايكنجى شعبهسى از ميرده كاغد جيلر اينجده بكارلى زاده)
- (حافظ احمد طلعت افدينك (۱۶) نومرولى دكانده و او چنجى)
- (شعبهسى قونيه ده صوفى زاده محمد رضا افدينك دكانده)
- (و در دنجى شعبهسى طبريزونده سپاهى بازارنده كائن صحاف)
- (موسى افدينك دكانده و بارطينده احسانيه جاده سنده قردقاش)
- (زاده ابراهيم رحى افدينك دكانده كرك و مصارفات نقليهسى)
- (ضم ايله استانبول فيثانه صائقه در و سلايكده دخی استانبول)
- (چارشو سنده مصطفى صدق افدينك دكانده صائقه در)

—•••••—

- (معارف نظارت جليله سناك رخصت رسيده سيله سلطان)
- (بايزيد جاهم شرافى كنهاندهسى تحييد شركت صحافيه عثمانيدنك)
- (۸۷ نومرولى مطبعه سنده طبع اولمشدر)



(شرح القصيدة النونية لعرياني)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور قلوبنا ببقاؤه اهل العرفان * وصرف صدورنا عن عقائد
اهل الزيغ والضلال والطغيان * والصلاة على رسوله الذي ارسله بالهدى
والاحسان * معلما شرايعه على وجه الاتقان * ومرشدا الى توحيد باقوى الحجج
والبرهان * فامنا بهديه واحسانه اكل الايمان وعلى آله واصحابه ذوى الكرامات
والايقان * وبعد * فلا خلاف بين اولى الباب والعقول * ولا ارياب
عند ذوى المعارف والمحصل * ان اشرف العلوم من جميع الجهات * هو علم
التوحيد والصفات * اذ العقائد اليقينية هي اصل الدين * وبها يحصل للمؤمن
الموقن اليقين * وايضا جهات شرف العلم اربع ٦ شرف معلومه ٥ * وشرف
تجسده * وشرف مسائله * وشرف غايته * وهذا العلم ٩ يشملها فان معلومه
يتناول مباحث الذات والصفات وحججه الدلائل العقلية والنقلية التي قد اتفقت
عليها علماء الشريعة ومسائله مشتملة على احكام الدين * صادرة من رسول
رب العالمين * واما غايته فالتخلص عن الاقوال الباطلة والمذاهب
العاطلة والفوز بسعادة الدارين كما اخبر به النبي المختار حيث قال
في المشهور من الاخبار ان بنى اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين
ملة وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار ٢ الاملة واحدة قالوا
من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي رواه عبد الله بن عمرو في
رواية احمد وابي داود عن معاوية ثنان وسبعون في النار وواحدة
في الجنة وهي الجماعة يعني اكثر اهل الملة فان امته عليه السلام لا تجتمع

(على)

٦ قال عصام الدين فيما
علقه على شرح العقائد
وجهاً شرف العلوم ثلاثة
لاتعدوها شرف الموضوع
والغاية وقطعية الحجج
وعد بعضهم كون المسائل
اقوم من جهاته وجعله
السيد السند راجعا الى
قطعية الحجج انتهى

٥ اى موضوعه

٩ قال القطب في شرح
الشمسية حقيقة كل علم
مسائل ذلك العلم لانه قد
حصلت تلك المسائل
اولا ووضع اسم العلم
بازائها انتهى

٢ اى من حيث الاعتقاد

ن

على الضلالة على ماورد في الحديث * وقد صنف العلماء من السلف والخلف في هذا العلم كتباً ورسائل بعضها مفصل غاية التفصيل وبعضها مجمل غاية الاجمال * وبعضها متوسطة الحال * وهي مرتبة الكمال * وبعضها مشورة سهل الفهم والتفهيم * وبعضها منظومة لاجل الحفظ في التعلم والتعليم * ومن جللتها ما نظمته نظام جواهر المعاني وغواص بحار المباني المولى النعمان قدوة علماء الاسلام من افاضل بلاد الروم الجاذق في انواع العلوم خير الملة والدين ينبوع الفضل واليقين مولانا خضر بيك ابن الجلال عفا عنهما الملك المتعال فانه مع صغر حجمه ولطافة نظمه قد حاز اسماء المسائل الكلامية مع الاشارة الى الجحج والبراهين كما لا يخفى على اهل اليقين وقد شرحه الفاضل المحقق والكمال المدقق المولى الخيالى المشتهر فضله بين الاداني والاعالي شرحاً مقبولاً عند الاكابر والاعيان كافياً في الايضاح والبيان * وقد شرح هذا النظم شارح اخر ٦ واعترض على الخيالى باعتراضات لا تصدر الا عن الخامل ٧ * فضلاً من يدعى انه الكامل * وادعى ان الشرح المنسوب الى الخيالى غير مسبوك على الوجه الالقي بالمتن كما لا يخفى على الفطن حتى قال ان الخيالى لم يفرق بين مذهب الماتريدية والاشعرية فيما وقع الاختلاف بينهما والحال ان الفرق بينهما كان من الواجبات فكأنه لم يتفطن بان المتن منسوج على مذهب الماتريدية فساق الكلام مساق الاشعرين وترك حل الایسات بأسرها ولم يبين ما في مفرداتها ومركباتها مما يحتاج الى البيان فخذاني هذا الى شرح لا طویل بل ممل ولا قصير ممل يحل الفاظه اولاً ويبين تراكيده ثانياً انتهى ولقد اساء الادب وفعل فعلاً يستغنى الى العجب رحم الله امراء عرف قدره ولم يتجاوز طوره فاقدمني هذه الاساءة الى شرح وسيط لا وجيز ولا بسيط والتزمت فيه ان ارد الاعتراضات الواردة على المولى الخيالى من الشارح المسفور العالى بحسب جهدى وطاقتي مع ضعفى وقلة بضاعتى مستعينا بالله الحسيب انه قريب مجيب * ثم اعلم ان هذه القصيدة اللطيفة من البحر البسيط ضمن الاجزاء وهي مستغلن فاعلن مستغلن فاعلن مرتين الا ان مطلعها وبعض آياتها الاتية مصرع والتصريع في عرف العروضيين ان تجعل العروض كالضرب فتكون تابعة للضرب من جهة الوزن ومن جهة العلة الداخلة على الضرب كالنظم في هذه القصيدة فانه عروض جاءت مقطوعة تابعة للضرب

٦ وهو اول شارح لهذه القصيدة المباركة الميمونة منه

٧ الخامل الساقط الذي لا نباهة له اى لا شرافة له منه

وهو قوله بطلان و باقي الايات امار يضمنها مخبونة وضرو بهاء مقطوعة
 * والعروض آخر جزء من الشطر الاول * والخبين حذف الحرف الثاني
 الساكن كحذف الالف من فاعلن فيبقى فعلن بكسر العين والجزء الذي
 دخل عليه الخبن يسمى مخبونا ان كان ضربا ومخبونة ان كان عروضاً
 * والضرب اخر جزء من البيت والقطع حذف ساكن الوند المجموع ٨
 واسكان متحركة مثل اسقاط النون واسكان اللام من فاعلن و يبقى فاعل
 فينقل الى فعلن بسكون العين ويلزم الردف للضرب المقطوع * والردف
 حرف ساكن من حروف اللين كالالف في لفظ الشان وبطلان الى اخر
 القصيدة * واذا عرفت ما حررناه من التعبيرات وايقنت ما قررناه من التفسيرات
 علمت ان هذه القصيدة فصيحة غاية الفصاحة غير خارجة عن قانون
 علم العروض ٤ كما زعمه الشارح العالي ٦ وهذا الشارح قد اخطأ
 في تعبيراته وغلط في بعض تفسيراته اذ فسر القطع بانه حذف الالف
 واسكان العين من فاعلن وليس كذلك لان حذف الالف من فاعلن خبن
 كما اعترف به نفسه واسكان العين لا مدخل له في علة القطع وهو مع ادعائه
 الكمال في علم العروض قد غلط في بيان تقطيع هذه القصيدة في اثني
 عشر موضعاً من جهة التعبير والتفسير وخبط خبط العشواء في الليلة الظلماء
 فكأنه من هذا رجع شرحه على الشرح المنسوب الى المولى الخيالي
 اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا
 اجتنابه * ثم لما كان المؤثر الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى وكان
 الانسان غير مستقل في افعاله لزم له ان يتوسل قبل الشروع في فعل
 من افعاله باسم من اسمائه تعالى ولهذا قال الناظم رحمه الله

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اقتداء بالكتاب الكريم * وعلا بقول النبي العظيم كل امرئ بال
 لم يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر رواه الخطيب بهذا اللفظ
 في كتاب الجامع * وفي رواية اقطع وفي رواية اجزم بالجيم والذال ومعنى
 الجميع ان كل امرئ بال وشان لم يبدأ فيه بالبسملة فهو ناقص البركة غير
 تام في المعنى وان تم في الحس وهذا هو معنى الابتر شرعاً * فاندفع ما قيل كم
 من امرئ بال لم يبدأ بسم الله وكل حساوكم من مبتدأه لم يكمل بل بقي
 ناقصاً في الظاهر والحس * ثم اتى الناظم رحمه الله تعالى بالحمدلة بعد البسملة

(امثالاً)

٨ الوند المجموع في عرفهم
 حرفان متحركان بعدهما
 ساكن كعلن من فاعلن
 فجاء فاعلن مركب من سبب
 وهو فاو ووند مجموع وهو
 علن منه

٤ لان ناظم هذه القصيدة
 كان ماهراً في العلوم العربية
 وكان مستقيم الطبع سريع
 الفهم كثيراً لحفظه ولما فتح
 سلطان محمد خان مدينة
 قسطنطينية جعله قاضياً بها
 وهو اول قاض بها وتوفي
 وهو قاض سنة ثلثة وستين
 وثمانمائة ودفن بها
 منه

٦ والمراد من الشارح
 العالي هو بعض الانام
 من المدرسين الكرام
 نور الله مراقدهم الى يوم
 القيام كان مشهوراً بالحفاظ
 الكبير في سلطنة سلطان
 محمود حفظه الحفاظ
 الودود واما تسميته بالعالي
 فانه جعل نفسه عالياً على
 الشارح الخيالي حتى قال
 في بعض كلامه وليت هذا
 بلغ الخيال منه

امثالا بما صدر عن النبي المختار واتباعا لما انعقد عليه اجماع الاخيار وقضاء
لبعض ما يجب من حمد الله تعالى والثناء عليه بذكر اوصاف كماله وشكر نعمه
والاله فقل

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْوَصْفِ وَالشَّانِ ﴾ مَنَزَّةُ الْحَكَمِ عَنْ آثَارِ بَطْلَانٍ ﴿

٢ وفي كتاب الوجوه
والنظائر الحمد الثناء على
المحمود وشاركه الشكر
الا ان بينهما فرقا وهوان
الحمد يقع على سبيل الابتداء
وعلى سبيل الجزاء والشكر
لا يكون الا في مقابلة النعمة
فكل شكر حمد وليس كل
حمد شكرا ونقيض الحمد
الذم ونقيض الشكر
الكفران ويقال رجل محمود
ومحمد اذا كثرت خصاله
المحمودة

٧ ومعنى البيت انه افادتكم
انعاماتكم على ثلاثة اشياء
المكافاة باليد ونشر المحامد
باللسان ووقف الفؤاد على
الحبة والاعتقاد

٦ قبل وجلة الحمد اخبارية
لفظا انشائية معنى اذا مراد
بها ايجاد الحمد لا الاخبار
بانه سبوح

٩ والغرض من نقل ما في
الكواشي تأييد للقول بان
الجملة خبرية لفظا وانشائية
معنى فتأمل

قيل الحمد هو الثناء ٢ باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها
والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعمها سواء كان باللسان او بالجنان
او بالاركان يرشدك اليه قول الشاعر ٧ « افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني
والضمير المحجبا » ثمورد الحمد لا يكون الا باللسان و متعلقه بكون النعمة
وغيرها و متعلق الشكر لا يكون الا النعمة و مورده يكون اللسان وغيره
فالحمد اعم باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد والشكر بالعكس كذا
قاله التفتازاني ولام الله للاختصاص على الاشهر وقيل للاستحقاق وقيل
للكمال والله علم لذات واجب الوجود الجامع لمعانى الاسماء والصفات ولذا علق
الحمد به اشارة الى استحقاقه تعالى الحمد لذاته ولصفاته فالجملة خبرية لفظا انشائية
معنى لتسمية قائلها حامدا ولو كانت خبرية معنى ٦ لم يسم الاخبار او معلوم انه
لا يشتق للمخبر اسم فاعل من ذلك الشيء اذ لا يقال مثلا لمن قال الضرب مولم
ضارب فان قيل جاز ان يعد الشرع المخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا اجيب
بانه خلاف الاصل والاصل عدده وفي تفسير الكواشي ٩ ولفظه خبر كانه
يخبر ان المستحق للحمد هو الله تعالى تقديره قولوا الحمد لله انتهى ثم عقب الحمد
بما يدل على عظمته تعالى ومجده بقوله على الوصف والشان فعلى اسم فاعل
من علایعلو علوا وياؤه منقلبة عن الواو وهى ساقطة في الماخذ لالتقاء الساكنين
وهو اسم من اسمائه تعالى ومعناه هو الذي علا عن الادراك ذاته وعن التصور
صفاته و مثله العلى بتشديد الياء لانه فعيل بمعنى الفاعل قيل الوصف
والصفة مصدران كالوعد والعدة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا
الوصف يقوم بالواصف والصفة يقوم بالموصوف انتهى وفي الجوهرة
النيرة اعلم ان الوصف كلام الواصف والصفة هى المعنى القائم بذات
الموصوف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له والعلم القائم به
صفته لا وصفه وحاصله ان قيام الوصف بالواصف وقيام الصفة بالموصوف
انتهى والاضافة الى الوصف معنوية تفيد تعريفا لان علو وصفه تعالى مستمر
في الماضي والحال والمستقبل و ذلك صحيح وقوع صفة المعرفة فمضى علو

وصفه تعالى ان وصف الواصفين له تعالى لا يشبه وصف المخلوقين
لانه في غاية الكمال منزّه عن النقصان والزوال ومع هذا لا يدرك
كنه حقيقته في المآل قوله والشان عطف على الوصف وهو بالهمزة
في الاصل قلبت الفا للتخفيف وفي النهاية الشان الخطب والامر والحال
والجمع شؤون انتهى وشانه تعالى افعاله واحداً له كل وقت في خلقه كما قال
تعالى كل يوم هو في شأن وفي المعالم قال المفسرون ومن شأنه انه يحيي ويميت
ويرزق ويعزقوما وينزل قوما ويشفي مريضا ويفك عانيا ويفرج مكروبا ويحبب
داغيا ويعطي سائلا ويغفر ذنبا الى ما لا يخفى من افعاله واحداثه في خلقه ما يشاء
انتهى وفي الحديث من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين
فمعنى علم شأنه تعالى ان افعاله تعالى لا يشبه افعال المخلوقين في الاتقان والكمال
وفي البقاء وعدم الزوال واذا علمت ما تلوناك ظهر لك ان قوله تعالى الوصف
اشارة الى الاحدية في الذات وقوله والشان الى الواحدية في الافعال وفيه براعة
الاستهلال كما لا يخفى على اهل الكمال فقول من قال اراد بالوصف الصفة
الذاتية بالشان الصفات الفعلية ليس في محله اذ الوصف يقوم بالواصف
والصفة يقوم بالموصوف فكيف يفسر احدهما بالآخر والشان ليس صفة
فعلية بل اشارة الى الصفة الفعلية اذ الاشارة غير الارادة فتأمل ٢ قوله منزّه
الحكم بالجر عطف على عالي بحذف العاطف اذ يجوز حذف العاطف وحده
في الضرورة بل ادعى بعضهم وروده في القرآن العظيم قال صاحب لباب التفاسير
في قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناعمة ﴾ اي وجوه المؤمنين قيل اراد وجوه
بواو العطف فحذف الواو انتهى واذا ثبت في القرآن فلا وجه لانكار
بعض الاعيان وفي النهاية الحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو
مصدر حكم يحكم انتهى والمراد بالحكم هنا علمه تعالى الازلي اوقضاؤه
الازلي او ايجابه وتحريره في افعال العباد فقول من قال والمراد بالحكم
هنا علمه التصديقي بوجود الاشياء فيما لا يزال ليس في محله اذ علمه تعالى
لا يوصف ٨ بالتصوري والتصديقي ولا بالضروري والنظري كما هو المشهور
عند الخذاق ٩ فعلمه تعالى منزّه عن كونه تصوريا وتصديقا ضروريا
ونظريا وعن سائر اثار البطلان وشأبة النقصان والعجب من هذا القائل
وقع فيما ينهائى الناظم الفاضل ان الله وانا اليه راجعون وجمعية الاثار
لافادة العموم لان صيغة الجمع موضوعة للعموم كما عرف في الاصول اي

٤ وجه التأمل ان الوصف
قد يطلق على الصفة نادرا
منه

٨ لان العلم الضروري
والنظري من اقسام العلم
التصديقي والعلم التصديقي
فرع العلم التصوري اذ لا بد
لكل تصديق من تصور
اذ الحكم على الشيء فرع
تصوره فاذا علمه تعالى منزّه
عن هذه الاقسام بالاتزان
فيه ولا كلام منه

٩ اعلم ان العلم على ضربين
علم قديم وعلم محدث فالعلم
القديم صفة الله والعلم المحدث
علم المخلوقين ثم علم المخلوقين
على ضربين ضروري
واستدلالي فالعلم الضروري
ما يحصل بالحواس وهو
انه اذا رأى شيئا او شخصا
يعلم يقينا بان ذلك الشيء ما
هو وكيف هو وكم هو وحي
هو ام ميت ذكر او انثى
طويل او عريض والعلم
الاستدلالي ما يحصل
 بالتفكر والنظر كما في التمهيد

منزلة علمه تعالى عن جميع اثر البطلان فقول من قال واطافة الاثار الى البطلان جنسية يضمحل بذلك جمعية الاثار وهو اللائق بالمقام ليس في محله ايضا اذ على تقدير اضمحلال الجمعية يكون التركيب من قبيل اضافة المفرد الى النكرة وذلك لا يفيد الاستغراق بل المفيد للاستغراق اضافة المفرد الى المعرفة كقوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن امره﴾ اي عن جميع امر فاعلم وانصف ولا تكن من اهل العناد والتعسف ولما جرت عادة المصنفين باراداف ٢ التصلية للحميد توسلا بها في استحصال كالاتهم العلمية والعملية الى من اصطفاه الله تعالى لآظهار شريعته وجعله خليفة في خلقه فان بداهة العقل شاهدة بان استفادة شيء يتوقف على مناسبة بين المفيض والمستفيض ولا مناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة فيها بمتوسط يكون ذا جهتين وهو نبينا صلى الله عليه وسلم ولذلك قال الناظم رحمه الله

منه الصلوة على مبدى شرائعه * نبينا المصطفى من نسل عدنان *

قوله الصلوة مبتدأ والظرف المؤخر خبرها والمقدم متعلق بالصلوة قال في القاموس الصلاة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الشاء من الله تعالى على رسوله وعبادة فيهما ركوع وسجود انتهى وقال القهستاني نقلا عن الجمهور انها حقيقة في الدعاء مجاز في غيره واليه مال العلامة البيضاوي وقيل هي لغة مشتركة بين الرحمة من الله تعالى والدعاء من العباد والاستغفار من الملائكة وشراعا الافعال المعلولة والاركان المخصوصة وقال القشيري الصلاة من الله تعالى لمن دون النبي رحمة وللنبي تشريف وزيادة تكملة انتهى والمراد من الصلاة ٦ في قول الناظم الدعاء الخيفة يراد بها طلب التعظيم له عليه السلام في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دينه وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته واجزال اجره ومثوبته وابداء فضيلته ورتبته على الاولين والآخرين من الخلق اجمعين بالسيادة العظمى والسعادة الكبرى من المقام المحمود والحوض المورود لارباب الشهود كذا قاله في كنوز الرموز قوله مبدى اسم فاعل من ابدته بالياء المنقلبة عن الواو بمعنى اظهرته وثلاثه بدو بالواو تقول بدا ٥ هذا الامر يبدو بدوا من الباب الاول مثل قعد قعودا فاصله مبدى قلبت الواو ياء او قوعها في الطرف بعد النكرة فصارت مبدى ثم اعلل اعلال قاض فصارت مبدى فلما اضيفت الى مفعوله اعيد الياء فصارت

٢ الترادف التسابع
والاراداف اتباع شيء شيء
وفي المختار يقال نزل بهم
امر فردف لهم اخر اعظم
منه قال الله تعالى تتبعها
الرادفة وارادفه مثله انتهى
فارداف التصلية للحميد
اتباعهاله وذكرها بعده
منه

٦ واعلم ان الصلوة
والزكوة والربوا والحيوة
تلفظ بالالف وتكتب

بالواو على لغة من يميل الالف
الى الواو كذا ذكره
صاحب الكشف لكن قال
العلامة التفتازاني والحق
ان امثال ذلك تكتب
في المصحف بالواو اقتداء
بنقلته وفي غيره بالالف
وقال ابن درستويه لم يثبت
بالواو في غير القرآن انتهى
فعلى هذا ما وقع في عبارة
المصنفين من الكتب
بصورة الواو غلط لا يخفى
كذا في شرح الطريقة
المحمدية منه

٥ اي ظهر هذا الامر يظهر
ظهورا منه

مبدي شرائعه والشرائع جمع شريعة وهى فى الاصل مشرعة الماء ٤ اى مورد الشاربة منه ثم نقلت الى الاحكام المأخوذة من الانبياء والمرسلين والمعنى ان الصلاة الحاصلة من الله تعالى والصلاة المخلوقة الكائنة من الملائكة ومن المؤمنين نازل على نبينا المصطفى فيكون الكلام من قبيل حذف المعطوف فيشمل اقسام الصلاة كلها وقال المولى الخيالى والمعنى ان الصلاة المخلوقة لله تعالى الحاصلة باكتسابنا اوبدونه على النبي المختار لاظهار شريعته الكائنة فى علمه الازلى والالوح المحفوظ انتهى وهذا القول من الخيالى اشارة الى جواب الاعتراض الوارد على الناظم رحمه الله وحاصله ان ظاهر عبارة الناظم يشعر باختصاص الصلاة من الله تعالى والاولى بالمقام العموم فاجاب بان الصلاة الصادرة من العباد حاصلة من الله تعالى بجهة اليجاد والخلق ومن العباد بجهة الكسب قوله اوبدونه اى الصلاة الحاصلة بدونه الاكتساب وهى صلوة الله القديمة واثار الخيالى ايضا بقوله على النبي المختار الى ان المصطفى فى قول الناظم نبينا بدل من قوله مبدي شرائعه مقصود فى النسبة وان جاز كونه عطف بيان لان كل موضع جاز اعرابه عطف بيان جاز اعرابه بدلا اعنى بدل كل من الكل كذا ذكره ابن هشام فى شرح شذور الذهب واثار بقوله المختار الى ان المصطفى فى قول الناظم بمعنى المختار صفة لنبينا وقوله لاظهار شريعته اشارة الى ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد عملية مأخذا لاشتقاق والنسل الولد وعدنان ٧ اسم لجدته الاقصى من اجداده المعروفة ٨ وفى الحديث اذا صليت على فعممو او اراد بالتعميم التعميم على الآل ولذلك قال الناظم رحمه الله

❦ وَالْآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ ❦ مَا جَاءَتْ الصَّحْبُ لِلرَّعْيِ بِتَهْتَانِ ❦

قوله والآل ٩ عطف على مبدي شرائعه والالف واللام فيه وفى الصحب عوض عن المضاف اليه اى الصلاة من الله تعالى ايضا على آله وصحبه واراد بالآل اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم بقرينة عطف الصحب والتابعين عليه قال المولى الخيالى وكلمة ثم للتفاوت بين الاصحاب والتابعين لما قال عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم الحديث انتهى يعنى ان كلمة ثم للتراخي فى الرتبة اذ مرتبة التابعين دون مرتبة الاصحاب وايضا لاختيار ثم لاجل الوزن ولاتزاحم فى النكات ولم يتعرض له الخيالى لانه عصا العميان فلا يلتفت اليه الاكابر والاعيان فقول من قاله وعطفه بتم لمجرد محافظة الوزن للتفاوت فى الرتبة كما فهمه الخيالى ليس فى محله لما قلنا

(ثم التفاوت)

٤ وفى النهاية الشريعة
مورد الابل على الماء الجار
منه

٧ وهو الحادى والعشرون
من اجداد النبي عليه
السلام ولا يشترط فى صحة
الايمان بمحمد عليه السلام
معرفة اسم ابيه واسم جده
بل يكفي معرفة اسمه
الشريف كذا فى الاشباه
منه

٩ واشتقاق الال من آل
يؤول اذا رجع اليك
بقرابة او نحوها اصله
اول تحركت الواو وانفتح
ما قبلها فقلب الفاء وقبل
اصله اهل قلبت الفاء همزة
ثم الهمزة الفاء منه

ثم اتفادت المذكور انما هو بين ذواتهم لا بين صلواتهم فلا يرد قول الشارح العالي
ان الصلاة على غير النبي انما يجوز تبعية للنبي عليه السلام فالكل سواء فيه فلا وجه
لاستعمال كلمة ثم واللام في قوله لهم متعلق بالتابعين والضمير للال والاصحاب
جميعا وكلمة مافي ما جاءت بمصدرية مضافة الى جملة جاءت بحذف المضاف
وتسمى دوامية على عرفهم لارادة الدوام بها فيصير المعنى مدة دوام جود السحاب
ولما صار الفعل الذي دخلت عليه مافي تأويل المصدر الذي هو من اقسام
الاسم جرد الفعل عن الزمان الذي هو جزء من مفهومه وتحض للحدث والنسبة
واكتفاهنا بالزمان الذي انشيف الى الدوام وهذا الزمان شامل للارزمنة كلها
اذ عرفت ما حرراه فقول من قال ان الفعل جردهنا للحدث مع النسبة فان الجزء
الذي هو الزمان يحتمل السقوط غلط من جهة اللفظ والمعنى فتأمل ٢ وجادت
فعل ماض من جاد بماله يحود جودا فهو جواد وقوم جود بوزن هوذا كذا
في المختار فيكون وزن المصدر وجع الصفة مستويين فقول من قال والجود
مشترك بين المصدر وصفة الجمع ليس بسديد فتأمل ويمكن ان يكون مأخوذا
من الجود بفتح الجيم وهو اكثار المطر يقال جادهم المطر يحودهم جودا كذا
في النهاية والسحب بضمين جمع سحاب واسكنت حاؤه لاجل الضرورة
وهي فاعل جادت والاسناد اليها حقيقة عرفية على المعنى الثاني وبجاز عرفي
على المعنى الاول والمرعى موضع الرعى بالفتح ويحتمل ان يكون مصدرا مفعلا
وعلى الاول يراد به الموضع مطلقا سواء كان فيه الزرع والكلاء فلا تخصيص
فيه بموضع الكلاء كما توهمه الشارح العالي والباء في تهتان متعلق بجادت
والتهتان ٦ على وزن فعلان المطر الدائم والغالب عليه عدم العمية وان ثبتت
فالجر فيها تحول على الضرورة قال المولى الخليلي وما جادت قيد للتصلية ولك
ان تجعله قيداً للتخصيص ايضا اقول ولك ان تجعله قيداً للتسمية والجدلية والتصلية
جميعا فالقصر على الاخيرين ليس على ما ينبغي وهذه الجملة كناية عن التأييد
وفيه المباعدة بما كانت العرب يعبرون به عند كقولهم لا اكلمك مادام تعان
وما قام ثير وما ورق الشجر وما اتع الثر وما سلسيل وما جن ليل وما طرق طارق
وما نطق ناطق وهذا غير به الناظم عن تأييد التسمية والجدلية والتصلية فالمعنى
اقول بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الكريم والصلوة على رسوله العظيم
مادام ينزل من السحاب على ارض مطروسيم فتخضر به الرياض والقلوات
وتنفقع به الانوار والزهرات بمعنى مادامت الدنيا بالارض والسموات وما فرغ

٢ اما اللفظ فلان استعمال
جردهنا غير مناسب للمعنى
الذي اراده مع ان صلة
التجريد بمعنى التعرية انما
يكون عن او من واما معنى
فلان الزمان الذي هو
الجزء من مفهوم الفعل
لا يسقط عن مفهومه مادام
الفعل على حاله وانما يسقط
اذا اول الفعل بالمصدر او
استعمل لانشاء التعجب
او المدح او الذم على ما
صرح به النخاعة
٦ التهتان مصدر كتحوال
وترداد يقال هتنت
السحابة هتنا وهتنا وهتنا
مطرت وقيل هطلت وقيل
التهتان هي المطر الذي ليس
فيه رعد ولا برق واقله
ثلث او ثلث الابل فعلى هذا
يكون التهتان اسما وعلى
الاول يكون مصدرا بمعنى
الفساع كذا في شرح
المشارك

٨ قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى ولا تقربا هذه ١٠ الشجرة وقرأ ابن محيص هذى على

من البسمة والحمدلة والتصلية اشار الى ما هو المقصود من الكلام وهو عقائد
اهل الاسلام فقال

﴿ هَذِي عَقَائِدُ عَبْدٍ مَذْنِبٍ جَانٍ يُوصِي بِهَا كُلَّ مَوْصُوفٍ بِإِيمَانٍ ﴾

هذى من اسماء الاشارة موضوعة للاشارة الى المؤنث ٧ مثل هذه والهاء في هذه بدل من الياء وليس في الكلام هاء تأنيث مكسورة ما قبلها غير هذه والمشار اليه هنا ما في ذهن الناظم من العقائد التي نظمها في كتابه فانها عقائد اهل السنة من الصحابة والتابعين رضوا الله عليهم اجمعين وعليها اعتقاد المولى الناظم واعتماده وبها وصيته واجتهاده العقائد ٨ جع عقيدة وهي الحكم القلبي المتعلق باصول الدين واراد بالعبد نفسه وصف نفسه بالعبودية اعترافا للحق بالربوبية وتشريفها بهذه النعمة الجليلة وتكريما بهذه الصفة العملية ٩ كما قال القائل * لا تدعني الا بعبادتها * فانه اشرف اسمائها * ثم وصف نفسه ايضا بالذنب والجنابة اعترافا بقصوره في المبدأ والنهاية وهضم نفسه وهو مرتبة الكمال في الغاية قوله جان اسم فاعل من جنى يحنى جناسية اصله جاني اعل اعلان قاض وهو عروض هذا البيت لكنها مصرعة وقدم معنى التصريح في اول الكتاب ويوصي مضارع اوصى والايضاء لغة طلب شيء من غيره ليفعله في غيبته حال حياته وبعد وفاته ويتعدى الى المفعول الاول بنفسه والى الثاني بالياء قال الله ﴿ تعالى و اوصاني بالصلوة والزكاة ﴾ اى امرنى وهنا قدم المفعول الثانى لاجل الضرورة وجلة يوصى بها اما مستأنفة او صفة عبدا وحال منه لان الجملة الواقعة بعد المعرفة المحضة سال وبعد النكرة المحضة صفة وبعد المحتملة لهما محتملة لهما وعبد هنا نكرة محضة لاتصافه بقوله مذهب والقصر على كونها مستأنفة تقصير فلا تكن من القاصرين ولما عبر الناظم رحمه الله عن نفسه بصيغ الغيب ٥ التفت من الغيبة الى التكلم للتصريح بان الحكم السابق وهو كون العبد مذنباً جانياً مختص به فطلب العفو والغفران من الملك المنان باعداد هذه العقائد الصحيحة ذخيرة ليوم الفرع والفضيحة فقال

﴿ اَعِدْهَا ذَخِرَ يَوْمٍ لَا رَيْبَ بِهِ ﴾ ﴿ مَسْتُودِعًا عِنْدَ ذِي عَدْلِ وَاحِسَانٍ ﴾

ويحتمل ان يكون لفظ اعداها ماضيا والضمير المستتر فيه راجعا الى العبد الجاني فيئذ لا التفت فيه واما الضمير البارز المتصل به فهو راجع الى العقائد المنظومة

(المجموعة)

الاصل والهاء في هذه بدل من الياء وليس في الكلام هاء تأنيث مكسورة ما قبلها غير هذه انتهى وفي قوله غير هذه لطافة فتأمل

سـ

٤ العقائد جمع عقيدة وهي اسم لما يعقد عليه القلب اى يربط في معرفة الله ومعرفة رسوله عليه السلام ومعرفة ما ورد عنها كذا قاله في المطالب الوفية ٥ العقيدة ما انعقدت عليه الضمائر كذا في شرح المقامات (منه)

٩ قيل كونها صفة عملية سمي الله تعالى نبيه عبدا في سبع مواضع من القرآن قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الحمد لله الذى نزل على عبده الكتاب فاوحى الى عبده ما اوحى اليه الله بكاف عبده وانه لما قام عبد الله ارابت الذى ينهى عبدا اذا صلى والسابع سبحانه الذى اسرى بعبده ليلا منه

٥ الغيب بضم الغين المعجمة وتشديد الياء جمع غائب سـ

المجموعة في هذه القصيدة ومعنى اعددها اجعلها على الاول وجعلها على الاحتمال الثاني والذخر ٦ بضم الذال وسكون الخاء المجتئين مصدر ذخر يذخر بالفتح فيهما اطلق على ما دخر للانتفاع به وهو الذخيرة ونصبه على انه مفعول ثان لا عدلتضمنه معنى الجعل فقول من قال منصوب بنزع الخافض ليس في محله وجلة لا ارياب صفة يوم ومستودعا بصيغة اسم الفاعل حال مبنية من فاعل اعد فقول من قال انها حال مؤكدة من فاعل اعددها غلط فاحش اذا الحال مؤكدة على ما صرح به النحاة ثلثة اقسام مؤكدة لصاحبها ٢ نحو جاءني القوم طرا ومنه قوله تعالى ﴿لَا مَن فِي الْأَرْضِ كُلِّهَا جَمِيعًا﴾ ومؤكدة لعمالها نحو وارسلناك للناس رسولا ومؤكدة لمضمون الجملة الاسمية قبلها نحو زيد ابوك عطوفا وهذه الحال ليست واحدة منها فكيف تكون مؤكدة ولعل منشأ غلط هذا القائل انه ظن ان الاعداد والاستوداع بمعنى واحد ولهذا وقع فيما وقع ثم قوله مستودعا تلميح الى قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) وايماء الى ما ورد في الحديث ﴿رحم الله امرأ سمع منا حديثا فوعاه ثم بلغه من هو اوعى منه﴾ وروى عن انس رضي الله عنه مرفوعا قال لا تطرحوا الدر في افواه الكلاب يعني الفقه والعلم في ايدي الظالمين والمرائين وطالبي الدنيا وعن انس ايضا مرفوعا طلب العلم فريضة وواضع العلم في غير اهله كعلق الجوهر والؤلؤ على الخنزير كذا قاله على القاري في اول شرح الشفاء واذ اتقرر هذا تبيين ان المراد من قوله ذي عدل واحسان من اتصف بالعدالة والامانة من اكابر امناء الامة وامثال علماء اهل السنة الذين هم نفلة الشريعة الزراء على وجه اليقين ابقاهم الله الى يوم الدين ويؤيد هذا المعنى ٣ قول الناظم في البيت السابق بوصفها كل موصوف بايمان كما لا يخفى على اهل عرفان وقال المولى الخيالي في معنى هذا البيت اي اجعلها ذخيرة ليوم القيامة وارجوها النجاة عن احوالها وزكياتها مستودعا عند من جبل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف ليرشد بها طالب الدين القويم والصراط المستقيم انتهى ولقد اغرب الشارح المالى حيث استغرب قول المولى الخيالي بل نسبته الى الخطأ البين وظن ان تخطئة الافاضل امرهين وهو عند الله عظيم وانا اذكر عبارة هذا القائل بلا زيادة ولا نقصان حتى لا ينسب الى الافتراء والبهتان وهي هذا والمرادى بذى العدل والاحسان هو الله سبحانه وتعالى ومن الغرائب ان الخيالي جعلها على زيد وعمره وهذا خطأين لان الشئ الذي هيء للخلاص عن احوال

٦ والذخر هو الشئ الذي يذخره الانسان للشدائد والاهوال وللمحاجة في حال من الاحوال منه

٢ قيل الحال مؤكدة لصاحبها هي التي استغيد معناها من صريح لفظ صاحبها بان يكون صاحبها دالا عليها بالوضع كلفظ كلهم في الآية الكريمة فانه دال على معنى الحال وهي جميعا منه

٣ ويؤيد هذا المعنى ايضا قول العلماء رحمهم الله ومن شروط التعلم والتعليم ان من حصل علما صار ذلك امانة في عنقه فاللائق ران لا يضيعه باهماله او كتمانه عن مستحقه او ايصاله الى غير اهله وان ثبت في الكتب لمن ياتي بعده كذا في المطالب الوفية شرح الفوائد السنية منه

يوم القيمة والفوز الى كرامته كيف يتصور ان يودع عند زيد وعمر فكذا
 ذهل عن معنى كون الحال قيذا لعماله فان اعداد ذخرا لآخرة يجب ان يكون
 مقيدا بكونه ودیعة عند من لا يضيع اجر المحسنين ليحدها عنده في ذلك اليوم
 فيفوز بها الى ما قصده عند الايداع انتهى ولقد تولى كبره واساء الادب فيما
 قال كما لا يخفى على اهل الكمال حيث عبر عن نقلة الدين بزيد وعمر ومع هذا
 تعرض لشيء لا مدخل له هنا فان كون الحال قيد العماله لا مدخل له فيما ادعاه
 من المعنى المراد نموذ بالله من العبي والعمى ومن سوء المنقلب ثم اعلم ان جميع
 اهل الملل مؤمنها وكافرها قد اتفقوا على وجود الصانع المختار في الجملة خلا
 شذوثة قليلة من جهلة الفلاسفة زعمت ان حدوث العالم امر اتفاقي بارتفاع
 وهو يدعى البطلان وان الطرق في اثبات واجب الوجود كثيرة والبحاث
 والاقوال المتعلقة بها وفيرة واولى الطرق في هذا المطلب الاعلى والمقصود
 الاقصى المتوقف عليه اصول الشريعة وفروعها هي التي نبه بها الانبياء
 وسلك فيها الاصفياء والاولياء وهي ان هذا العالم المشاهد من السماء المحيط البسيط
 التي في الصفاء والصناعة غاية والرفعة والمثانة نهاية القائم بلاعد الدائم طول
 الامد المزينة بالانجم الزهر خصوصا بالنيرين الشمس والقمر والارض
 المسطحة الواسعة ذات اقاليم واقطار من الصحارى والجبال والبراري
 والبحار والبيساتين مشبكة الاشجار تجري الانهار ومتفجر العيون والباروما
 بينهما من بدیع الصنائع وعجائب البدائع من تعاقب الليل والنهار وتناوب
 الظلمات والانوار واشتداد الرياح العواصف وامتداد البروق والواظف
 وتراكم السحب وتراجم الشهب وتقوج الثلوج والامطار وتموج السيول
 والبحار واجناس المخلوقات من المعدن والنباتات وانواع الحيوانات مختلفة
 الصور والاشكال والهيئات خصوصا مجموعة الكمالات العرفانية اعني
 الحقيقة الجامعة الانسانية وما ودع في كل مما ذكر من عجائب العبرة وبدائع
 الفطرة وما ادرج فيه من مصالح الحكم وروادف النعم مما يعجز عن ابرارها
 العقول ويعجز عنها اقوى الفحول لا بد من موجد مختار متعال عن جنسية
 ما يصنع ويختار اذ المخلوقات لو اجتمعت لا يقدر على ان يخلقوا ذبا وان
 يسلبهم الذباب لا يستقدوه منه عجزا وانقلابا بل هو واجب الوجود لذاته
 وكل مما سواه من مصنوعات قادر حكيم صانع قديم يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر
 هو الى شيء وبالجملة ان ما ذكر من الافعال المثقنة والاثار المحكمة تدل على كمال
 صاحبهاية الكمال والكمال كل الكمال في الوجوب والقسم والقدس

قوله لا بد اخبر بقوله ان
 هذا العالم المشاهد منه

٢ وفي روض الاخبار سئل ١٣ ع اعرابي عن دليل وجود الصانع قال البعرة تدل على البعير واثار

الاقدام تدل على المسير
اسماء ذات ابراج وارض
ذات جناح وبحار ذات
امواج لاتدل على العليم
الخبير منه

٣ وهذا المسالك من قبيل
الاستدلال بالاثار على المؤثر
وهو برهان اني

اى وان كان ممكنا يحتاج
الى مؤثر لان علاقة الاحتياج
الى المؤثر هو الامكان
عندهم منه

٥ قوله اليد اى الى المؤثر ذكر
الضمير باعتبار كون الملة
مؤثر ايعنى نقل الكلام الى
ذلك المؤثر بان نقول ان ذلك

المؤثر ان كان واجبا فهو
المراد وان لم يكن كان ممكنا
فيفتقر الى الغير كذلك
فذلك الغير ان كان الاول
يلزم الدور وان لم يكن
الاول يلزم التسلسل وكل
واحد منهما باطل كذا قالوا
منه

٦ قيل ادلة وجود واجب
الوجود كثيرة واخصره
واظهره ما ذكره النصير
الطوسي وهو ان الممكن
لا يستقل بنفسه في وجوده
بل يحتاج الى غيره وهذا

كل النفس في الامكان والحدوث بعد العدم ولقد احسن من قال ٢ فيما قال البعرة
تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افعاء ذات ابراج وارض ذات
جناح لاتدلان على الاطيف الخبير هذا هو مسلك من جعل على الفطرة
السليمة ١ وهنا مسالك اخر بعضها للمتكلمين وبعضها للحكماء قال التفنازاني
في شرح المقاصد وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لاشك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا ١ فلا بد له من علة بها يرجع
وجوده ونقل الكلام اليه ٥ فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي
الى الراجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اولا
شك . وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فلما ان يدور
او تسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد
فكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا وجوده على
استدلاله بالدور والتسلسل ٦ انتهى والناظم رحمه الله اشار الى تلك الطريقين
لكن قدم طريق الحكماء كاقدم التفنازاني لان بعض المتكلمين وانقرا
للملك . في هذا الطريق فبالنسبة الى ذلك البعض صار متفقا عليه فقال

﴿ اِنِّهَا وَاجِبٌ لَوْلَا مَا انْقَطَعَتْ ﴾ آحاد سلسلة حقت بامكان *

قال المولد الخيال يري انه لاشك في وجوده موجود فان كان واجبا فذاك والا فلا بد له
من علة بها يرجع وجوده على عدمه وانه واجب والا يلزم الدور او التسلسل
وكلاهما بطول يترتب بالدور مع كونه مستحتملا ايضا لاستلزامه اياه وقد تبدل
هما قرنان انما وقعنا في ذكر احدهما غيبة عن الاخر وانما لم يكس لان
بطلان التسلسل اخفى فهو بالتعرض اولى انتهى واما الدلة بطلان الدور
والتسلسل والابتعاث المتعلقة بهما فذكر كورة في المطولات فليس كتابنا هذا
محل بسألهم ونلفظ الله على وزن فاعل بمعنى مفعول لانه تعالى ما نوه اى
معبود نقول امام بمعنى مأهوم قال القاضي والظاهر انه وصف في اصله
لكانه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصمق
اجرى مجراه في اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به انتهى وقال
جلال الدين البخاري الاله اسم من اسماء الاجناس كالرجل والفرس يقع
على كل مرسوم بحيث لو باطل ثم غلب على المعبود بالحق كما ان الجسم اسم لكل
كوكب ثم غلب على الثريا انتهى ولكونه اسم جنس في الاصل صح اضافته
هنا الى الضمير واختلف في اشتقاقه على ستة اقوال مذكورة في اول تفسير

بديهي ر في ابتعاده لغيره لانه فرع الوجود فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا وهذا
المسالك لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل منه

القاضي ومن اراد الاطلاع عليها فليطلبها ثمه والواجب هو الذي يقتضى ذاته وجوده ويمتنع عليه العدم وقيل هو الذي يلزم من فرض عدمه محال وكلمة لولا حرف وضع لامتناع الشئ لوجود غيره تقول لولا عصيانك لاحسنت اليك فامتناع الاحسان لوجود العصيان وقوله تعالى ﴿فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين﴾ فامتناع الخسارة لوجود الفضل والرحمة والضمير بعد لولا لا مبتدأ والخبر محذوف وجوبا اذا كان عاما ٢ ويسد جوابها مسد الخبر وجوابها اما ماضى اللفظ كما في الامثلة السابقة او ماضى المعنى نحو لولا زيد لم آتك ثم الجواب ان كان مثبتا فلا كثر اقترانه باللام وان كان منقيا بما نحو قوله تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكنى منكم من احد ابدا﴾ وقد يحذف الجواب للعلم به نحو قوله تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله تواب حكيم﴾ اى لهلكتم ٤ فقوله ما انقطعت جواب لولا واحد بوزن آمال جمع الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد قوله حفت بصيغة المجهول وفيه ضمير راجع الى لاحد والجملة صفة لاحد فى القاسموس وحفه بالشئ كده احاط به ومعنى حفت باه كان ٣ احاطت تلك الاحاد بالامكان اى صارت جميع الاحاد الحاصلة فى السلسلة فى جوانب الامكان متصفاه فيلزم منه كون مجموع الاحاد فى السلسلة نمكنا لان كل شئ انصف بالامكان فهو ممكن فلا حاجة الى جعل الامكان بمعنى الممكن كما ظن والمعنى لولا الواجب موجود ما انقطعت سلسلة الاحاد التى احيطت بالامكان لكنها انقطعت اذ لولم تنقطع لزم الدور والتسلسل وكلاهما باطل فعلمنا ان الواجب موجود ولما فرغ من طريق الحكماء شرع الى ذكر طريق المتكلمين فقال

﴿ كَذَا الْخَوَادِثُ وَالْأَرْكَانُ شَاهِدَةٌ * عَلَى وُجُودِ قَدِيمٍ صَانِعٍ بَانَ * ﴾

كذا اى مثل ما سبق يعنى كما ان الموجودات الممكنة تدل عند الحكماء على وجود مبدئها كذا الخواث تدل عندنا على وجود محدث لها وتقرير هذا المسالك على ما قالوا ان يقال قد ثبت حدوث العالم او يقال لا شك فى وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فلما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب الوجود وهو المطلوب قال الخيالى وحيثما امتنع الدور والتسلسل تعين انه واجب ليس الاول يتعرض المحقق به اعتمادا على ما سبق انتهى واما بيان مفردات هذا البيت فقوله الخواث جمع حادثة والمراد بها هنا السموات

٢ واما اذا كان الخبر خاصا فلا يجب حذفه نحو لولا الشعر بالعلماء يدرى لكنت اليوم اشعر من لبيد منه

٤ وفى العالم لعا جلكم بالعقوبة ولكندسترعايكم ورفع عنكم الحد بالاعان منه

٣ وفى الحديث حفت الجنة بالمكاره قال النووى اى احاطت بجوانبها منه

٢ اى افصح واقطع من
لسان المقال اذ لا يمكن فيه
كذب ولا غلط الفاظ منه
٦ قوله و صنعته اى مع
صنعتة منه
٧ وهو كتاب مفرد مستقل
منه

السبع والعرضون مع سكانهما والاركان جمع ركن وركن الشئ جزؤه الداخل
فيه والمراد بها هنا اجزاء السموات والارضين واحوالهما من تعاقب الليل
والنهار وتناوب الظلمات والانوار واشتداد الرياح العواصف وامتداد البروق
الخطاطف وتزلزل الارض ونزول الصواعق وتراكم السحب الواحق وتغاير
الفصول والازمان وتفاوت الاماكن والبلدان وغير ذلك من عجائب المخلوقات
وغرائب المصنوعات مما لا ندرك ولا نعلم وما يعلم جنود ربك الا هو خذ هذا فانه
دقيق وبالاخذ والقبول حقيق فقول من قال عطف الاركان اما عطف تفسير او
عطف خاص على العام او المراد بالحوادث العالم السفلى وبالاركان العالم العلوى
او المراد بالحوادث المواليه الثلاثة وبالاركان العالم العلوى الى اخر ما قال ليس
الاتسويد وجه الورق لانه قال عطف خاص على العام ولم يبين العموم والخصوص
وما فرق قوله شاهدة قال فى النهاية اصل الشهادة الاخبار بماشاهدة او شاهده
وقال القاضى الشهادة اخبار عن علم من الشهود وهو الحضور والاطلاع وفى
المصنف الشهادة الاخبار عن علم وايقان بمشاهدة وعيان لاعن تخمين وحسبان
وفى المختار الشهادة خبر قاطع تقول شهد على كذا من باب سلم انتهى والمراد من
الشهادة هنا الدلالة ويمكن جعلها على معناها الاصلى ويكون شهادته السموات
والارضين بلسان الحال بالنظر الى ذاتهما وبعض سكانهما و بلسان المقال بالنظر
الى بعض سكانهما وشهادة الاركان لا تكون الا بلسان الحال وهو انطق ٢ من
لسان المقال وعلى فى قوله على وجود قديم متعلقة بشهادة قال ابراهيم القمانى
وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم لفظان مترادفان ورد بالقطع
بتغاير المفهومين اذا الواجب ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره اذ وجوده مقتضى
ذاته بمعنى ان العقل لا يتصوره الا كذلك والقديم موجود لا ابتداء لوجوده
انتهى فقول من قال والمراد بالقديم هو الواجب لذاته فانهما مترادفان عند
المتكلمين ليس فى محله فتأمل ثم اعلم ان اطلاق لفظ القديم على الله تعالى
بما تردد فيه بعض المشايخ ولكن قال العراقي فى شرح اصول السبكي عدة
الحليمى فى الاسماء وقال وان لم يرد فيه نص فى الكتاب لكن ورد فى السنة
من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه وفيه عدد القديم فى التسعة والتسعين
كذا قاله شارح عقيدة السنوسى واما اطلاق لفظ الصانع على الله تعالى فالظاهر
انه بطريق التوصيف لا بطريق التسمية كما ذهب اليه الامام الغزالى وفى الحديث
ان الله صانع كل صانع وصنعتة ٦ رواه البخارى فى كتاب ٧ خلق افعال العباد

والحاكم وصححه واطلاق الباني كذلك وفي هذا البيت ايماء الى مسالك الانبياء والاولياء والاصفياء ايضا لان من شاهد بناء هذه السماء على هذه الهيئة الجميلة والخلاقة الفريدة مثلا يحزم بان هذه الصنعة الجميلة لا تصدر الا عن صانع حكيم وبان قديم يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ ويستدل بها على خالقها ويقول ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففنا عذابا الى النار ولما فرغ عن اثبات الواجب على طريق الحكماء والتكلمين شرع في اثبات وحدانيته فقال

❦ خلق الخلائق خلواً عن مخالفة ❦ اذ لا توارد ينفي القول بالثاني ❦

الخلق مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اي خلق الله الخلائق ويحتمل ان يكون مصدرا مجهولا مضافا الى نائب الفاعل وهو الخلائق هي جمع خليفة يقال هم خليفة الله وهم خليفة الله وهم خلق الله وهو في الاصل مصدر وقد اضمحل معنى الجمعية بالالف واللام فقول من قال جمع لكثرة الانواع واختلافها ليس في محله فتأمل هـ واريد به جميع الخلق من الارض والسموات وما فيهن من المعدن والنباتات والانس والجن والملئ وسائر الحيوانات قوله خلوا بكسر الخاء المجهمة وسكون اللام مصدر بمعنى اسم الفاعل في الصحاح تقول انا خلوا من كذا اي خال تقول من قال ان خلوا بكسر الخاء صفة لانه يقال هو خلوا وهي خلوة ليس بسيد لان اهل اللغة قد اتفقوا على ان خلوا مصدر ولم يقل احد منهم انه صفة نعم انهم اختلفوا هل يستوي فيه التثنية والجمع والمذكر والمؤنث ام لا فذهب بعضهم الى الثاني فقالوا هو خلوا وهي خلوة وبعضهم الى الاول فقالوا هو خلوا وهي خلوة وهم خلوا في سبعة الابحر من كتب اللغة وانا منه خلوا وخلي على فصيل وخلاء اي خال وهو لم يشئ ولم يجمع انتهى وفي المختار انا منك خلاء اي براء لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر وانا منك خلي اي برى فيثنى ويجمع لانه اسم انتهى وفي القاموس وهي خلوة وخلوا انتهى ولا يخفى عليك ان صاحب المختار فرق بين المصدر بمعنى اسم الفاعل وبين فعيل من الاسم حيث قال في المصدر لا يثنى ولا يجمع وفي الاسم فيثنى ويجمع واما صاحب سبعة الابحر فقد سوى بينهما وهو الموافق لقواعد العربية فتأمل و على التقديرين هو حال مبنية لا مؤكدة كما ظنه الشارح النالي وذى الحال اما المبتدأ او مفعول الخلق او نائب الفاعل وبما قررناه لاك تين ان مراد المولى الخيالى من قوله وخلوا بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتدأ على ما جوزه البعض من النحاة او من المفعول انتهى انه مصدر بمعنى اسم الفاعل وقع موقع الحال وذلك

قال ابن كمال هذا ليس على اطلاقه بل فيما اذا كان الجمع منفيا واما اذا كان مثبتا فلا انتهى منه

٦ القول بان الالف واللام اذا دخل على الجمع يكون معنى الجمعية مضمحلة ومنسحقة قول مخصوص

ببعض المواد وهو ما اذا كان اللام للجنس واما اذا كان للتعريف والاستغراق وغيرهما فلا يكون كذلك تأمل فان اكثر الناس غافل عنه كذا قاله ابن شجاع وهنا اللام للجنس ولذلك قلنا اضمحل معنى الجمعية فتأمل منه

هـ وجه التأمل ان لفظ الخلائق اذا انسلخ عنه معنى الجمعية صار اسم جنس يشمل القليل والكثير فلا معنى لقوله جمع لكثرة الانواع منه

شائع ومشهور عند ارباب الكمال وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لاله مثال
واذا وقع المصدر حالا يستوى فيه التثنية والجمع والمذكر والمؤنث فلا يرد
قول الشارح العالى ان خلوا لا يصح ان يقع حالا من المفعول لعدم المطابقة
قوله عن مخالفة متعلق بخلوا والمخالفة هنا المنازعة في إيجاد شئ
من المخلوقات يعنى خلق الخلائق خاليا عن المنازعة قوله ينفي خبر المبتدأ
اى يرد القول اى الحكم بالثاني اى بوجود الاله الثاني الواقع في المرتبة الثانية
من مراتب العدد وخبر لا مخدوف اى اذ لا توارد موجود وهذه الجملة معترضة
بين المبتدأ والخبر وردت لدفع ما يقال من انه لا يلزم من عدم وقوع المخالفة
والمنازعة في خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز التوارد والاتفاق
فدفع ذلك بقوله اذ لا توارد اى لا توافق بحكم العقل والمادة قال المولى
الخيالى وتقرير البرهان عليه اى على هذا الدفع انه لو وجد آلهان فلا يخلو
اما ان يقع بينهما التمانع في إيجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع
لزوم الترجيح بلا مرجح واجتماع الضدين والكل باطل او يقع بينهما
الاتفاق فيلزم التوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق ينطبق على هذا
الوجه غاية الانطباق لكن يتجه عليه انه يجوز ان لا يقع التمانع ولا الاتفاق
بل وقع من احدهما القصد الى إيجاد ذلك المقدور ولم يقع من الاخر فان قلت
قصد احدهما وعدم قصد الاخر ترجيح بلا ترجيح فالتنوع وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن بارادتهما قدبر والتفصى عنه مح يعرف بالتأمل ٢ ولك
ان تجعله اشارة الى برهان التمانع ودو انه لو وجد آلهان لا يمكن بينهما التمانع
والتخالف في الافعال وح اما ان يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين
او لا يقع مراد كل منهما فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما دون الاخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض آلهها قادرا لكن افعاله تعالى
خالية عما ذكر فهو واحد ليس الا ويقتضى القول بالثاني الا ان نفي التوارد
على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما يظهر بادن تأمل وكان ميل المحقق
الى ذكر وجع التمانع ٦ ههنا وتوجيهه انه لو تعدد الاله لوقع بينهما التخالف
والتنازع ويحتل النظام واما الاتفاق والتوارد فهو منتف بحكم العقل والمادة
لكن خلق العالم خال عن مخالفة وتنازع فيلزم القول بالثاني ومنهم من
استدل على ذلك بانه لو وجد آلهان وتصفان لا محالة بصفات الاوهية
لكان نسبة جميع المقدرات اليهما على السوية اذا مقتضى القدرة ذاتهما

٢ قوله ولك ان تجعله يعنى
البرهان الذى ذكرناه
برهان الترديد ولك ان
تجعل قول الناظم اشارة
الى برهان التمانع ويسمى
برهان التطارد ايضا لان
كل واحد منهما يطر دو يمنع
الاخر عن مراده واما
تسميته برهان التمانع فلان
كل واحد منهما يمنع الاخر
عن مراده

منه

٦ الدليل الاقناعى ما يرشد
الطالب ولا يفهم المعاند
والدليل الالزامى هو
الذى يفهم الخصم ويلزمه
ولا يثبت المطلوب منه

٤ وهو التوارد وهذا بط ضرورة امتناع مقدورين ١٨ قادرين مستقلين منه

٦ قوله والاحسن اى البرهان الاحسن فى هذا المقام منه

٢ قيل رد اقول اللهم الباطلة بقوله تعالى * الله خالق كل شىء * منه

٣ فالكفار لم يكونوا شاكين فى وجود الصانع وانما كفروا لقول تعدد الآلهة متعللين بان هؤلاء شفعاؤنا عند الله وانهم ليقربونا الى الله زلفى منه

٥ اى ان كان ما صدقت عليه الذات مذكرا يصح تذكره كما يقال ذات شىء زيد كامل فان زيدا هو ما صدقت عليه الذات فهو مذكر منه

٨ وفى المنح المكينة ان لفظ الذات اصلها مؤنث ذو المقتضية لموصوف والملازمة للاضافة غالبا

كرجل ذى مال ثم استعملوها استعمال الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديمة ونسبوا لفظها فقالوا ذاتى وقد تسعمل بمعنى ذات شىء وحقيقته كما هنا وكفى قول ابن حبيب رضى الله عنه ذلك فى ذات الآله منه

والمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الى اتحاد مقدور معين وح اما ان يقع بهما فيلزم مقدور ٤ بين قادرين وانه مخ او باحدهما فيلزم الترجيح بلامرجح والاحسن ٦ ان يقال لو كان فى العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدئين مستقلين له واللازم باطل بالضرورة وكذا الملزوم انتهى ما قاله المولى الخياطى اقول ويمكن اثبات التوحيد بالبراهين النقلية ايضا وتصريح كل نبى من لدن آدم الى ان ختمت النبوة بنبينا محمد عليه السلام بالتوحيد واتفاق المليين قاطبة عليه فان النبوة والشرعية لا تتوقفان على التوحيد فيجوز ان يثبت التوحيد بهما كذا قاله بهاء الدين زاده فى شرح الفقه الاكبر والمخالف لهذا الاصل هو الشنوية القائلة بان فى العالم خيرات وشرورا وفاعل الخير والشر لا يكون واحدا فبعضهم قالوا بان خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم وهم المجوس قالوا بان خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهر من ويعنون به الشيطان والدلائل العقلية والنقلية يبطل دعواهم بالباطلة ٢ واما الوثنية فانهم وان قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام لكن عند تحقيق اعتقادهم يفهم انهم يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ٣ ما منبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فبعضهم اتخذوها على انها صور الكواكب وبعضهم على انها صور الارواح المدبرة لامورهم وبعضهم على انها صور الملوكهم الكاملين الماضين الى غير ذلك واليهود والنصارى لا يخلو قولهم عن رائحة الشرك بقولهم عزيز ابن الله والمسيح ابن الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولما ثبت الناظم وحدانية ذاته تعالى شرع فى اثبات ان ذاته تعالى ليست مثل ذوات الممكنات فقال

﴿ فَذَاتُهُ لَيْسَ مِثْلَ الْمُمْكِنَاتِ فَمَا ﴾ ﴿ حُكْمُ الْوُجُوبِ مَعَ الْإِمْكَانِ سَيَانِ ﴾ *

الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة ما لا يمكن تصوره الاتباعا وبعبارة اخرى الذات ما يقوم بنفسه والصفة ما يقوم بغيره وذات الشىء حقيقته وماهيته وقيل ذات الشىء نفسه وعينه ثم اعلم ان لفظ الذات يصح تذكرها باعتبار ما وقعت عليه ه ان كان مذكرا كما يقال ذات زيد كامل ويصح تأنيثها باعتبار معنى الحقيقة الذى هو مدلولها كما يقال ذات زيد كاملة كذا قاله فى مطالع المسرات وقال الامام الزرقانى والذات تذكر وتؤنث فالتذكر باعتبار كونها شيئا والتأنيث باعتبار كونها هيئة ٨ وقال السيد الشريف فى بعض تعليقاته ان التاء فى الذات والصفة والمعرفة والنكرة والرسالة والمقدمة ليست

للتأنيث بل من نفس الكلمة واما الوقف على الهاء وكون صفة هذه الالفاظ
 مؤنثا فباعتبار وجود التاء وقال بعض الافاضل كل مؤنث لم يحذف تاءه
 او كان بمعنى لفظه مذكري يجوز تذكره كما في قوله تعالى * لعل الساعة قريب * ولم
 يقل قريبة لان التاء لم يحذفها من الساعة وكما في قوله تعالى * ان رحمة الله
 قريب من المحسنين * ولم يقل قريبة لان الرحمة بمعنى الاحسان انتهى وبما
 قررناه ظهور وجه تذكير الناظم قوله ليس مثل الممكنات فضمير ليس راجع الى
 الذات ومثل منصوب خبر ليس ومضاف الى الممكنات بحذف المضاف اي
 ذاته ليست مثل ذوات الممكنات والممكن ما لا يقتضي شيئا من الوجود
 والعدم كالعالم والفاء في قوله فماتعليلية اي حكمنا بنفي المماثلة بين ذات الله
 وبين ذوات الممكنات لان حكمها الوجوب والامكان متغايران اذ حكم
 الوجوب الاستغناء عن الغير وحكم الامكان الافتقار الى الغير وحكم الشيء
 خاصته اللازمة له او الاثر الثابت بالشيء وهو مبدأ سقط نونه
 بالاضافة وسيان بكسر السين وتشديد الياء بمعنى مثلاً خبر المبدأ على لفة
 بنى تميم وان حمل على لغة اهل الحجاز فاعراب سيان تحول على لغة بنى
 الحارث واضافة الحكم لامية ومن جوز كونها للبيان فقد خرج عن عداد
 الاعيان ولو قال الناظم رحمه الله تعالى * وذاته ليس مثل الممكنات فما حكم
 الوجوب والا لا امكن سيان * بافراد الحكم وتكرار النفي مع الواو لكان اصوب
 واظهر ولعل المولى الخيالي اراد بقوله ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة
 مع بالواو ما قلنا لا تبديل كلمة مع بالواو فقط اذ بهذا التبديل لا يستقيم الوزن
 فلا يرد قول الشارح العالى ان هذا التبديل محلى بالوزن ثم اعلم ان حقيقة الله
 تعالى مخالفة لسائر الحقائق كذاته عند المحققين واليد اشار الناظم بقوله وذاته
 ليس مثل الممكنات فمآه وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية
 وامتياز البعض عن البعض بالصفات المخصوصة فامتياز ذات الله تعالى
 عن غيرها ٣١ بصفات الالهية وتحقيق هذا البحث انهم ارادوا بالذات
 الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تعالى لو كانت متساوية لحقائق
 الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا الامر لزم الترجيح
 بلا مرجح وان كان الامر فذلك الامر ان كان منفصلا يلزم ان يكون وجوبه
 تعالى بالغير فيكون ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا يعود الكلام
 في اختصاصه بها ودار او تسلسل وان ارادوا بالذات كل ما يعلم بالاستقلال
 كما صرحوا به في بعض كتبهم ان الذات كل ما يمكن او تصور بالاستقلال
 والصفة كل ما لا يمكن ان يتصور الاتباع فيصير النزاع لفظيا اذ ذاته تعالى بهذا

٣ قال بعض الافاضل في
 تقرير هذا المقام ان ذاته
 تعالى مخالفة للذوات
 الممكنات لانه تعالى لومائل
 شيئا من الممكنات في الذات
 والحقيقة وامتياز كل عن
 الاخر بخصوصية مثل
 الوجوب والامكان فان
 كانت تلك الخصوصية
 من لوازم الذات لزم اشتراك
 الكل فيها وان كانت
 الخصوصية مع الذات لزم
 التركيب النافي للوجوب
 الذاتى واللوازم بطل وكذا
 الملزومات

المعنى متساوية لذوات الممكنات وانما الامتياز بينهما بالخصوصيات مثل
الوجوب والامكان والتساوى والتماثل بهذا المعنى جائز عند الكل كذا
قاله جلال الدين البخاري في شرح المقاصد نعم يشارك ذاته تعالى ذوات الممكنات
بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غير صادق على الكل
انتهى وقال المولى الخيالي ذهب جماعة من المتكلمين الى ان ذاته تعالى تماثل
سائر الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة وهى الواجبية والحسية
والعالمية والقادرية وقال ابو الهاشم بل بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة
وهى الالهية واستدلوا عليه بوجود منها ان الذات تنقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه ومنها ان المعلوم
يختص في الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر
العقلي ٢ ومنها انا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلولا لم يكن مشتركا
لما تحقق الجزم بها حالة التردد في الخصوصيات ولم يعلموا ٤ ان اللازم مما ذكره
اشتراك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام
انما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقة
فانه بطرعا للزوم تركيب الواجب بمابه الاشتراك ومابه الامتياز على ان
الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من الموازم والاحكام غير معقول
بخلاف ما اذا كانت الذات متخالفة في الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
فان الاختلاف فيها معنى صحيح يتلقاه العقول بالقبول وهذا معنى قوله فاحكما
الوجوب مع الامكان سيان ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو
اذ ليس لها كثير معنى ههنا انتهى ما قاله الخيالي قوله اذ ليس لها كثير معنى
يريد ان التثنية اذا اريد اضافتها يجب ان يكون المضاف اليه تثنية مثلها
نحو جائني غلاما الرجلين ١ او ما في حكم التثنية نحو جائني غلاما رجل
ورجل ٥ فالعطف بالواو في حكم التثنية اذ اصل رجلين رجل ورجل عدلوا
عن ذلك كراهة التكرار كذا قاله ابن هشام في شرح شذور الذهب
في معرفة كلام العرب والمضاف اليه ههنا ليس بتثنية ولا في حكم التثنية
فلا بد من تبديل كلمة مع بالواو حتى يكون المضاف في حكم التثنية ولكن
مراده بالتبديل ما ذكرناه سابقا واذا علمت ما قررناه وفهمت ما حررناه ظهر
لث فساد قول الشارح العالي في اعتراضه على المولى الخيالي حيث قال قيل
لا معنى لكلمة مع فالاولى الواو بدلها اقول فيه نظرا ما اولا فلانه يخل الوزن
حينئذ وما ثانيا فلان مقتضى التثنية الاضافة الى مثلها او الى ما في حكمها

٢ الحصر على ثلاثة
اقسام حصر عقلي
كحصر العدد للزوجية
والفردية وحصر استقرائي
كحصر الكلمة لاسم وفعل
وحرف وحصر جعلي
كحصر الرسالة في الابواب
والفصول
١ وكذا غلاما ههما منه
٥ وكذا غلاما الرجل
والمرأة منه
٤ قوله ولم يعلموا اي
المتكلمين القائلون ذاته
تعالى تماثل سائر الذوات منه

والعطف بالواو لا يفيد انتمى ثم الظاهر ان المخالف في هذه المسئلة بعض المتكلمين على ما فهم من تقرير المولى الخيالى وشارح المقاصد وغيره فقول الشارح العالى ذهب بعض القدماء من المعتزلة الى ان ذاته تعالى يماثل ذوات الممكنات آه يخالفه ولما نفي الكثرة المماثلة عن ذاته تعالى بحسب الجزئيات اراد ان يشرع في نفي الكثرة عند تعالى بحسب الاجزاء فقال

﴿ نَفِيْ غِنَاءٍ عَنِ الْاَغْيَارِ كَثْرَتُهُ ﴾ لِحَاجَةِ الْكُلِّ فِيمَا فِيهِ جُزْآنِ ﴿

نفي فعل ماض من نفاه اذا طرده ومنعه والغنا بالكسر والقصر ضد الفقر فاعل نفي وعن الاغيار متعلق بغناه وقول الخيالى كما هو الظاهر يشير الى ان في تعلقه وجهها اخر ولعل ذلك الوجد تعلقه بكثرته اذ الكثرة هنا بمعنى التركيب ويكون عن بمعنى من والمعنى على هذا الوجه نفي غناه تركبه من الاغيار ويكون صلة الغناء محذوفة مثل المذكور واما تعلقه بنفي فلا معنى له فتأمل واللام في الحاجة الكل متعلق بقوله نفي والكل اسم للجملة مركبة من جزئين او اكثر من اجزاء محصورة ولفظة في بمعنى الى صلة الحاجة وما ووصولة عبارة عن الاجزاء قوله فيه ظرف مستقر وجزآن فاعل الظرف والجملة صلة للوصول ومعنى البيت نفي غناه تعالى عن الاغيار تركبه من الاجزاء لحاجة الكل المركب من الى اجزاء الاجزاء التى حصل فيه جزآن او اكثر وفي قوله جزآن حذف المعطوف كما قدرناه فلا حاجة الى الاعتذار بان الاختصار على الجزئين اكتفاء بقدر الاقل او اريد بالثنائية مطلق التعدد هذا هو البيان فانه مقبول في نظر الاعيان وسالم عن الحذف والتأويل اللذين ذهب اليهما الشارح الجليل حيث قال وصلة الحاجة محذوفة اى الى ما هو جزء له وما الموصولة عبارة عن الكثرة وكون المراد بالظروف الكلى العام وبالظرف الجزئى الخاص يخرج منه عن كونه ظرفا لنفسه انتهى وما وقع في بعض النسخ ففي غناه بفائين على ان يكون غناه خبرا مقدما وكثرته مبتدأ مؤخرافغناه على وجهه المولى الخيالى انه لما لم يكن حكم الوجوب والامكان متساويين وجب ان يكون كثرته تعالى من جهة الاجزاء في غناه يعنى ان غناه كثيرة غاية الكثرة حتى انه مستغن عن الاجزاء غناه ٣ عن سائر الاغيار والاى وان لم يكن مستغنيا غاية الاستغناء لكن يمكننا محتاجا الى اجزائه التى ليست عينه وهذا المعنى دقيق ولما تخيل حقيق والشارح العالى لما لم يفهم مراد الخيالى صحف هذه النسخة واعترض عليه مذهبنا بالديه حيث قال

٣ قوله غناه بالنصب اى
مثل غناه

وما وقع في النسخ بالفاء على ان غناه خبر مقدم وكثرته مبتدأ مؤخر فتخفيف
عن جهلة النساخ لاصحاحه لارواية ولادراية لان استغنائه تعالى عن الاغيار
ينفي الكثرة لانه يثبتها وقد تصدى البعض ٣ لتصحيح ولم يقدر عليه وان هذا
لشيء عجيب وقد اعترف نفسه بان نسخة المصنف على الفعلية انتهى واذ قرع
سمك ايها المفرور مالم يسبق اليه فهمك فلا تجمل بالرد والانكار واقبل
على التأمل والاستبصار لعلمك تونس من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل
البهيم غرة نهار وتعرف انها آيات بينات لقوم يعقلون ولا يحددها
الا القوم الظالمون وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
ولمانني الناظم رحمه الله الكثرة عن ذاته تعالى علم منه نفي الكمية ايضا لكنه
اراد تأكيدهم السابق والتوطئة للحكم اللاحق فقال

❖ وليس كلاً ولا جزءاً ولا عرضاً ❖ ولا محلاً لأعراضٍ وأكون ❖

قد سبق معنى الكل في البيت السابق واما الجزء فهو الذي يتركب
الشيء منه ومن غيره ويرادفه البعض فماله اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها
كلا ومركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا والعرض الموجود
الذي يحتاج في وجوده الى محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده الى جسم
يحل به ويقوم هو به والاعراض على نوعين قار الذات وهو الذي يجتمع اجزائه
في الوجود كالبياض والسواد وغير قار الذات وهو الذي لا يجتمع اجزائه
في الوجود كالحركة والسكون والمحل هو الحيز والمكان امانه تعالى ليس بجزء
فلان ما تركب منه لا يخلو امان يكون جسما او جسمانيا وعلى كلا التقديرين يكون
متجزيا وهو تعالى منزعه عنه كما سيجي ٢ واما انه ليس بعرض فلا يحتاج العرض
الى محل يقوم به وهو ينافي الوجوب الذاتي واما انه ليس محلا لاعراض فلا لزوم
كونه محلا لمحوادث والا كوان جمع الكون بمعنى المكون اي الموجود لا الكون
المنقسم ٨ الى الحركة والسكون والافتراق والاجتماع كاظنه الشارح العالي
ومجيء الكون بمعنى المكون شائع كثير كما اورده صاحب البراءة حيث قال محمد سيد
الكونين اه وقال شراح القصيدة قاطبة اي الوجودين ٤ بمعنى الوجودين وهما
الدنيا والعقبى والمراد اهلها انتهى فعلى هذا يكون عطف الاكوان على
الاعراض من قبيل عطف العام على الخاص ليشمل نفي كونه تعالى محلا للجواهر
ايضا وقول المولى الخيالى ٩ وقوله واكوان تخصيص بعد تعميم رعاية للوزن
والقافية ليس في محله فتأمل وانصف ولا تكن من اهل الكبر والتعسف

٣ اراد بالبعض المولى
الخيالى
٢ اى سيجي في البيت
الرابع عشر وهو قوله
ولا اتصال باحياء و اوقات
ولا اتصاف باشكال والوان

٨ يعنى وان جاء الكون
بمعنى الاعراض المخصوصة
وهى الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق
لكن المعنى الذى اخترناه
اولى بالمقام
٤ قيل اطلاق الوجود
على الموجود حقيقة لان
وجود الشيء عين ذاته
٩ فيه كلام على المولى
الخيالى

ومعنى البيت ان ذاته تعالى ليس كلاً لا متصلاً ولا منفصلاً لا مجموعياً ولا فرادياً ولا جزءاً صورياً او مادياً ولا عرضاً قاراً او غير قار ولا محلاً للاعراض والا كوان وكذا منزله عن خصائص الاجسام من الكيفيات النفسانية او المحسوسة الظاهرة او الباطنة مثل الصورة والشكل واللون والطعم والرائحة والذقة والالام والغضب وانعم ونحو ذلك فانها تابعة للجسم او المزاج المستلزمين للتركيب المنافي للوجوب الذاتى ولما نزه ذاته تعالى عن الكلية والجزئية والعرضية والمحلية للاعراض والا كوان نزهه عن الجوهرية وعن الاسماء اللاتى توهم النقصان فقال مخاطباً بالخطاب العام

﴿ وَلَا تَقُلْ جَوْهَرًا أَيْعَنَيْتَ بِهِ ﴾ وَتَزِيدُ الْأِسْمَ عَنْ إِيهَامِ نَقْصَانٍ *

ه قال خالد الازهرى فى شرح الفية ابن مالك ومن حكم القول ومانصرف منه انه لا ينصب الاجلة او مفردا يؤدى معنى الجملة كقلت قصيدة وشعراً او المفرد المراد منه مجرد اللفظ على الصحيح كقلت كلمة انتهى منه

٢ فيقولون زيد اقائم او منطلقا وقل ذامشققاً (نسخه)

٣ ولذلك يجوز فتح ان بعد القول على لغة بنى سليم منه

اعلم ان القول وفروعه يعمد الى مفعول واحد وذلك المفعول على نوعين مفرد وجملة والمفرد على نوعين ايضا مفرد مؤداه جملة نحو قلت حديثاه وشعراً وخطبة ومفرد اريده مجرد اللفظ نحو قلت كلمة وقوله تعالى يقال له ابراهيم اذ لو كان مبنياً للفاعل لقليل يقول له الناس ابراهيم بنصب ابراهيم اى يطلقون عليه هذا اللفظ واما الجملة المحكية فمحكية بالقول فى موضع مفعوله نحو قلت زيد قائم وقد يجرى القول مجرى الظن فت نصب المبتداء والخبر على انهما مفعولان له بشروط اربعة عند اكثر العرب واما فى لغة بنى سليم فيجربى القول مجرى الظن فى العمل مطلقاً اى بلا شروط حكاه سيويى فيقولون ٢ قلت زيدا منطلقاً وقل ذامشققاً ٣ وقال ابن مالك فى التفتة واجرى القول كظن مطلقاً عند سليم نحو قل ذامشققاً وفى النهاية العرب تجعل القول عبارة عن جميع الافعال واذا تمهد هذا فقول الناظم ولا تقل جوهرًا معناه ولا تقل له جوهرًا او لا تطلق عليه جوهرًا او لا تظنه جوهرًا او لا تعتقده جوهرًا فجوهرًا مفعول به على الاولين ومفعول ثان على الاخيرين فقول من قال القول ههنا بمعنى الذكر او التسمية ليس بمفيد فتأمل وفى بعض النسخ وقع برفع جوهر على انه خبر مبتدأ محذوف اى ولا تقل هو جوهر فيكون الجملة محكية بالقول واما منصوب بقوله عنيت وتوينه عوض عن المضاف اليه وجواب هذا الشرط محذوف وجوباً لدلالة قوله ولا تقل عليه اذ يجب حذف الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب فى المعنى كقوله تعالى متى هذا الوعد ان كنتم معادقين اى ان كنتم صادقين ففى هذا الوعد وتقدير الكلام هنا اى معنى من معانى الجوهر تريد به فلا تقل له جوهرًا او فلا تطلق

عليه تعالى لفظ الجوهر وقد اشترى فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى
الموجود القسائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وبين المتكلمين بمعنى التحيز
بالذات فاشار المص الى ان اطلاقه على الله تعالى باى معنى كان لا يجوز اما عقلا
فلا يهاجمه بما عليه النصارى من انه تعالى جوهر واحده ثلاثة اقانيم ٢
بل لاستلزامه التحيز بالمعنى الذى قصده المتكلمون واما شرعا فلم يعدم اذن
الشارع له واليه اشار الناظم رحمه الله بقوله ونزه الاسم عن ايها نقصان
واعلم ان القوم قد اختلفوا في اسمائه المأخوذة من الافعال والصفات دون
الاعلام الموضوعية في اللغات ٤ قال في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام
الموضوعية في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز
الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهوما بما لا يليق
بكبريائه فمن ثم لم يحزان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم
يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر
بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل ٥ علم مانع عن الاقدام على مالا
ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيما يدعوه الداعي الى مالا
ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع
فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب ٣ لان الطب يراد به علم مأخوذ
من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايها مما لا يسوغ في حقه
تعالى وقد يقال ٦ لا بد مع نفي ذلك الايها من الاشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف
وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوههم باطلا لعظم الخطر في ذلك
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن
الشارع انتهى وذهب الامام الغزالى رحمه الله تعالى الى جواز اطلاق ما علم
اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجزاء الصفة
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بخلاف التسمية فانه
تصرف في المسمى ولا ولاية له الا للاب والمالك ومن يجزى مجزها والله تعالى
منزه عن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خدائ وتكرى ٩ واما لهما
في سائر اللغات مع شيوعهما من غير تكبير اللهم الا ان لفظ خدائ معناه خدائنده

٢ والاقانيم الثلاثة هو
الوجود والعلم والحياة
المعبر عنها بالاب والابن
وروح القدس منه
٣ كاسم خدائ وذكرى
فانه يجوز اطلاقها على الله
تعالى من غير ورود اذن
الشارع بهذا الاطلاق كذا
قاله الخ لخالى منه
٥ ولان العقل قد يجرى
بمعنى التجربة والاختبار
يقال فلان عاقل اى مجرب
الامور والتجربة والاختبار
لا يتصوران في حق الله
تعالى منه
٣ ورد في الحديث الله
الطيب قال المناوى ولكن
تسمية الله بالطيب اذا ذكر
في حال الاستشفاء نحو انت
المدائى وانت الطيب
شائع ولا يقال يا طيب كما
يقال يا حكيم لان اطلاقه
عليه متوقف على توقيف
منه
٦ كما في قوله تعالى الا انه
بكل شئ محيط منه
٩ فانهما بطلقان عليه تعالى
على طريق التسمية دون
التوصيف مع انه لم يرد
من الشارع اذن في اطلا
قهما عليه منه

اي الموجود بذاته وح يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي
في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سماءه بحسب سائر اللغات ان امكن
واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق
الوصف لا بطريق التسمية كذا قاله الجلال الدواني قيل ولا يشكل باطلاق الصبور
والشكور والحليم والرحيم فانها وان كان فيها ايها ما يستحيل على الله تعالى
الا ان نص الشارع بكونها من اسماء الله تعالى قدر رفع الاشكال وحل المقتل وما ورد
في الكتاب والسنة اسمى خارجة عن التسعة والتسعين كالبار والكافي
والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقائم والقريب
والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمديرو الرفيع وذو الطول وذو
المعارج وذو الفضل وذو القوة والخلق والمولى والنصير والغالب
والرزاق والناصر وشديد النقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل
في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى
والسيد ٦ والنيور والحنان والنان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم
والشيء والموجود والذات والازل والصانع والواجب وامثال ذلك ولعل
وجه التخصيص بالتسعة والتسعين لاختصاص خاصية دخول محصيتها
الجنة او لاختصاصها بزيادة فضيلة في كفاية المهمات وقضاء الحاجات او
لاقتضاء الحكمة اخفاء بعض الاسماء كذا قالوا والناظم رحمه الله لما تزدادته تعالى
عن النقائص في الايات السابقة استطرد في هذا البيت تنزيه اسمه تعالى
عن النقائص ايضا لان تنزيه الاسم كتنزيه المسمى واجب لقوله تعالى سجع
اسم ربك الاعلى ثم رجع الى تنزيه ما عو المقصود وهو تنزيه الذات عن الاتحاد
والحلول مع احاطة علمه بجميع الاشياء فقال

بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ لَا اتِّحَادَ لَهُ * وَلَا حُلُولَ لَدَى اتِّحَادِ عِرْفَانِ ❦

الباء في قوله بكل متعلق بمحيط ٤ قدم عليه بالضرورة ومحيط خبر مبتدأ
محذوف مصدر بالواو والجملة من قيل عطف القصة على القصة وتقدير البيت
والله محيط علمه وقدرته وارادته بكل شيء ومع تلك الاحاطة ليس له اتحاد
ولا حلول يعنى منزّه ذاته وصفاته عن الاتحاد والحلول ٣ اما تنزهه تعالى عنهما
فلانهما من خواص الممكن اذ حلول الحلول يمكن اطلاقه على حلول العرض
في الجسم وحلول الجسم في المكان والاول احتياج في الوجود الى المحل الذي
يجب تنزه الواجب عنه والتساني هو التحيز الذي لا يتصف الواجب به

٦ وفي الحديث قال رجل
لرسول الله صلى الله عليه
وسلم يا سيد فقال السيد
هو الله تعالى شـ
٢ قال في شرح المقاصد لا
يكفى في صحة الاطلاق مجرد
وقوعها في الكتاب والسنة
بحسب اقتضاء المقام
والنسيان الكلام كلما كرر
والمستزى والمنزل والمثلى بل
يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب شـ
٣ قال جعفر بن محمد الصادق
من زعم ان الله تعالى في شيء
او من شيء او على شيء فقد
اشرك لانه لو كان على شيء
لكان محمولا ولو كان في
شيء لكان محصورا ولو
كان من شيء لكان محدثا
كذا في كشف الغطاء شـ

والاتحاد لا يكون بين اثنين مع بقاء الاثنية الا ان يكون بطريق الانقلاب وهو خلع المادة عن الصورة و تصوره بصورة اخرى كالنقلاب الماء هواء بالتسخين وذا لا يتصور في حق الواجب قال المولى الخيالى وهذا ضرورى يجزم به العقل بعد تصور الطرفين على ما ينبغي وقد ينه عليه بانهما اذا اتحدا فقال الاتحاد ان بقيا فهما اثنان لا واحد وان عدما كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما وان بقى احدهما وعدم الآخر امتنع الاتحاد ايضا اذ الموجود لا يتحد بالمعدوم واما انه لا يتحل في غيره فلان الحلول يلزمه الاحتياج الى المحل الذى هو غيره والواجب يلزمه الفناء عن الغير والتنافى بين اللزومين ملزوم للتنافى بين الملزومين انتهى ثم اعلم ان عبارات العلماء قد اختلفت في تفسير الحلول والاتحاد وفي تعيين القائلين بهما فالظاهر ان الوجودية والحلولية والاتحادية كلهم من الفرق الضالة يقولون ان في كل موجود آله لم نره فكفروهم اشد من كفر الثنوية كما قاله على القارى في شرح بدء الامالى وفي ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد ومن الفرق الضالة الحلولية والاتحادية ومقاتلهم متقارنة الا ان تصورها عسر فيقال ان الحلولية يدعون حلول روح القدس ٧ في قلوبهم عند نهاية العرفان والتجرد والحسين بن منصور الحللاج تقال عنه هذه المقالة ويقال ان الاتحادية يدعون اتحاد سر العبد بالمعبود عند نهاية عبادته وبالجملة فالتعبير عن مذهبهم مشكل فكيف تحقيقه انتهى وفي المقاصد والقول بالحلول والاتحاد محكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم وعن المتصوفة في حق ملكهم واما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد ٨ او انه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث اخر انتهى وقال بهاء الدين زاده في شرح فقه الاكبر وخالف النصارى في هذين الاصلين بقولهم باتحاد ذات الله او صفته ببدن عيسى عليه السلام او بنفسه او بحلول الله او صفته في بدن عيسى عليه السلام او نفسه فهذه ستة اقوال كلها باطلة لبطلان الحلول والاتحاد وكذا خالف فيهما النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني غير منكر في طرف الشر كظهور الشياطين في صورة انسان والقائه الشرور وفي طرف الخير ايضا كظهور الملك في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الحق بصورة الكمل تكميلا للناقصين فاذا جاز فالاولى بالظهور فيه الانسان ومن افراد العترة الطاهرة اى على كرام الله وجهه واولاده ومن افرادهم من اتصف باعلى الصفات الفاضلة حتى اجترؤا على اطلاق لفظ الاله على من اعتقدوه ائمة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا

٥ وفي التمهيد لابي الشكور حتى قالوا ان الله تعالى يحل في كل شاهد منه

٧ والمراد بروح القدس روح عيسى عليه السلام منه

٨ قال الغزالي وهذه المرتبة توحيد الصديقين وهى الفناء في التوحيد وهم راوا الله تعالى وحده ثم راوا الاشياء بعد ذلك به فلم يروا في الدارين غيره ولا اطلعوا في الوجود على سواه كذا في كشف الغطاء منه

٩ والمراد من الملك جبرائيل عليه السلام منه

كبيراً وأما القائلون بأن الواجب عز اسمه وجود مطلق موجود بالذات واحد
 حقيق لا كثرة فيه أصلاً فهم بمنزل عن الحلول والاتحاد إلا أن علماً ونازداً
 عليهم وقالوا إن هذا القول أشد شناعة من القول بالحلول لازوم مخالطة
 الواجب سبحانه وتعالى بالأشياء حتى بالقاذورات لكن إذا لم يكن المخالطة
 مخالطة بأجسام بل مخالطة الكلى بالجزئ والمعنى بالصورة هل يوجب نقصاناً
 في ذاته تعالى أم لا فوضع تأمل فإن مخالطة شعاعات الشمس بالقاذورات لا يوجب
 لها نجاسة مع أن هذه المخالطة من جنس المخالطات الجسمانية على أن القائدين
 المذكورين يسندون قولهم إلى أدوا قههم العزيزة في حالاتهم الشريفة وانسلاخاتهم
 اللطيفة الحاصلة من الرياضات المديدة والمجاهدات الشديدة والأعراض
 عن الدنيا والأقبال على المولى وتطهير السرائر وتصفية الضمائر عن الأخلاق
 البهيمية والأوصاف السبعية فلا احتياط كل الاحتياط في أن لا يتنجس على رد قول
 أمثال هؤلاء العلماء العالمين المعرضين عن الدنيا وشهواتها المقبلين على الله
 الراغبين إلى العقبى وقرباتها الصالحين عن سكر الهوى والشهوات المستغرقين
 في بحار التجليات والمشاهدات فتحن توقف في شأنهم ونكل قولهم إلى
 وجدانهم ونقول اللهم اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم
 غير المغضوب عليهم ولا الضالين انتهى قول بهاء الدين زاده ملخصاً ويؤيد
 التوقف ما قاله العلامة علاء الدين البخاري تلميذ التفازاني حيث قال
 في رسالة مستقلة وأعلم أن المحققين من أئمة الدين على ما ذكره حجة الإسلام
 في إفاضة وجود الممكنات من رب العالمين كلاماً يتوهم القاسرون في العلوم
 العقلية أنه كلام الوجودية وليس كذلك وهو أن إفاضة الوجود من الوجود
 الآلهي بالاختيار لا بالإنجاب على الماهيات القسابة للوجود وانبطاطه فيها
 ليس كفيضان الماء من الأناء على البدق أن ذلك بانفصاله عن الأناء واتصاله
 بالبدق وإنما هو كفيضان نور الشمس على بسط الأرض من غير انفصال شعاع
 من جرم الشمس واتصال بسط الأرض لأعلى ما توشمده البعض من أن ذلك
 أيضاً بانفصال واتصال بل نور الشمس سبب لحدوث شيء على بسط الأرض
 يناسبه في النورية وإن كان النور المنبسط على البسط أضعف من نورها فليس فيه
 إلا مجرد سببية من غير انفصال واتصال كذلك الوجود الآلهي سبب لحدوث
 الوجود في قوابل الوجود وبعبارة عن ذلك بالفيض فهو لاء العارفون جعلوا
 وجودات القوابل حادثة حاصلة من الوجود الآلهي مسببة عنه لأنهم
 جعلوا الوجود المطلق الذي هو الواجب عند الوجودية عين وجود

القوابل على ما ذهب اليه الوجودية انتهى والحاصل ان بعض العلماء رد قول القائلين المذكورين من الصوفية ردا شديدا وبعضهم اول قولهم هؤلاء العارفين ولم يتجاسر على الرد للاحتياط في امر الدين وصاحب المقاصد مع جلالة قدره لم يصرح بالرد عليهم بل قال واما ما يدعى بعضهم من ان ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد ٢ وانه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث اخر انتهى وانا الفقير لا ارد له ولا الدين به واقول ان الله تعالى متصف بصفات الكمال ومنزه عن النقصان والزوال وهو الكبير المتعال وهذا هو الطريق الاسلم والله هو الاحكم والاعلم وظاهر كلام الخياي يشير الى هذا الطريق حيث قال ظاهر هذا الكلام يوافق لما ذهب اليه جماعة من صوفية الى آخر ما قال ثم قال فالمراد انه تعالى يحيط بكل شئ علما ولا يتحد بشئ منها اى لا يصير بعينه شيئا منها انتهى يعنى لا يصير وجود المخلوق عين وجود الخالق ولا ان الوجود واحد بالعين لان هذا قول اهل الاتحاد الذين هم اضل العباد وايضا ان المراد من الاحاطة في كلام الناظم هو الاحاطة من جهة العلم لا الاحاطة الذاتية كما يشعر به ظاهر كلام الناظم اقول لعل وجد الظهور ذكر الاحاطة مع نفى الحلول والاتحاد وهو عين مذهب الصوفية ويدل عليه ايضا قوله لدى اصحاب عرفان لان كلمة لدى بمعنى عند يشعر كون هذا الحكم مذهباً لفريق ويومى اليه ايضا قوله اصحاب عرفان فقول من قال فلا ينطبق كلامه على هذا المذهب نشأ من قلة التدبر والأدب وذكر بعضهم هنا مذهباً اخر واثنى عليه وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذى يسمونه الفناء في التوحيد ٦ واليد يشير الحديث القدسي ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر وحيث ذكر بما يصدر عن السالك عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنه بالمقال كذا في شرح المقاصد لكن قيل الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال المنقسم على الذات والصفات والسكر والغيبة عن الوجود من منكرات العقل والشرع لافضائه الى الفتور عن الطامات والقصور في العبادات ومعنى الحديث صرف الاعضاء الى ما خلق له في تحصيل رضا الله تعالى لا الى غيره انتهى اقول قد فسر الغيبة ٧ عندها هل الحلق بانها غيبة قلب السالك عن علم ما يعزى من احوال الخلق بل من احوال

٢ قال الامام الغزالي وهذه المرتبة هي توحيد الصديقين وهي الفناء في التوحيد ٢

٦ يعنى رأى الله تعالى وحده ثم رأى الاشياء بعد ذلك به فلم ير في الدارين غير الله ولا اطلع في الوجود على ما سواه ٢
٧ وفي كتاب التعرف معنى الغيبة ان يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها وهي اعنى الحظوظ قائمة معه موجودة فيه غير انه غائب عنها بشهود ما للحق انتهى ٢

نفسه بما يرد عليه من الحق اذا عظم الوارد ٢ واستولى عليه سلطان الحقيقة فهو حادس بالحق غائب عن نفسه وعن الخلق ومما يشهد على هذا قصة النسوة اللاتي قطعن ايديهن حين شاهدن يوسف عليه السلام فاذا كانت غيبة مشاهدة جبال يوسف مثل هذا فكيف تكون غيبة مشاهدة اوار ذي الجلال والاكرام وكذلك تفسير السكر عندهم الا ان وارد السكر قوى وهو يعطى الطرب والالتذاذ فالسكر اقوى من الغيبة واتم منها هكذا ذكر السيد الشريف في تعريفاته فالولى في حال غيبته محفوظ عما يخالف الشرع القويم كما حكى ان ابا الحسين الثورى رحمه الله بقى سبعة ايام في منزله لم يأكل ولم يشرب ولم ينام قائما يدور في البيت ويقول الله الله فآخبر الجنيذ بذلك فقال انظروا المحفوظ عليه اوقاته ام لا فقيل انه يصلى الصلوات الفرائض في اوقاتها فقال الحمد لله الذى ايجعل للشيطان عليه سبيلا وقيل للشبلى ما علامة صحتك في حالت فقال لا يجرى على في اوقات الغيبة ما يخالف حال الصحو انتهى كذا في كشف الظلمات واما معنى الحديث المذكور في شرح المقاصد فهو كون البارئ تعالى معاوننا لهدى ومحافظنا مدبرا لا مورد كتمه وبصره ويده يقال فلان بصير فلان ويد فلان به يصبروها يطش ومن ذهب الى غير هذا المعنى فقد خرج عن النج والجدادة قاله عطفونى شارح المشارق على ان الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال والغيبة عن الوجود والابدان احوال نادرة تقع للمعارف احيانا ولا تدوم ٦ حتى قال الغزالي في الاحياء تكون كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز واذا فهمت ما قررناه تبين لك ضعف قول من قال ان الغيبة والاضمحلال من منكرات النقل والشرع اذا تنكر هذه الحال من الولي المعارف لانه لا يمنع على قدرة الله تعالى شئ يمكن اذا اراد ان يعجب الولي في بعض اوقاته عن شهود غيره فلا يشهد الا الله تعالى مع حفظ قواعد الشريعة وذلك ليس بعزير على الله ولان تلك الاحوال عبودية للمعارف وهى اقوى من العبادة لان العبودية هى الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل يرضى به الرب والرضا فوق العمل حتى كان ترك الرضا كفرا وترك العمل فسقا وانك تسقط العبادة في الآخرة دون العبودية فانها ثابتة في الدنيا والآخرة فالعبادة لغوام المؤمنين والعبودية لخواصها من زيادة التذلل والتبرى من الحول والقوة كذا في الرسالة ولا في قول الناظم لا اتحاد لنفى الجنس واتحاد اسم لا ولد خبرها ولا حلول عطف على سابقه وخبر لا الثانية محذوف بقرينة المذكور ولدى طرف لتحوى الكلام الى التقي

٢ الوارد في عرفهم ما يرد
على القلب من الخواطر
المحمودة مما لا يكون بعمل
العبد اى بتكسبه بل هو
كلام يفهمه العبد من غير
صوت منه

٥ الحال عند اهل الحق
معنى يرد على القلب من
غير تعدد ولا اكتساب لهم
من طرب او خوف
او شوق او غير ذلك
والصحو هو رجوع الى
الاحساس بعد الغيبة كذا
في الرسالة منه

٦ قيل وليعلم ان ما ذكره
اهل الحق من الغيبة
والفناء ونحو ذلك انما هى
الاحوال تطرق احيانا
ولا تدوم منه

الاتحاد والحلول لدى اصحاب عرفان ويجوز ان يكون خبرا ثانيا و اضافة
الاصحاب الى العرفان من قبيل اضافة الحل الى الحال ولما نفي الاتحاد والحلول
الذين هما من خواص الممكن شرح في نفي الاتصال بالاحياز والاحيان
والاتصاف بالاشكال والالوان اللذين هما من خواص الجسم الموجود في الاعيان
و ان علم نفيهما من نفي الجوهرية ٦ في السابق الان الناظم قصد المبالغة
وتأكيد الحكم في اللاحق ردا لبعض اهل الملة من المجسمة والكرامية ٥ فقال

❦ وَالْإِتِّصَالُ بِأَحْيَازٍ وَأَوْقَاتٍ ❦ وَالْإِتِّصَافُ بِأَشْكَالٍ وَالْوَأْنِ ❦

لا في قوله و لا اتصال لنفي الجنس و اتصال اسمها والباء في باحياز متعلق
بالاتصال وخبر لا محذوف اى لا اتصال باحياز ثابت له تعالى كقوله تعالى
فلا فوت اى فلا فوت لهم فقول من قال ثم لابد من تقدير وصف حذف
لدلالة المقام اذ ليس المقصود نفي مطلق الاتصال والخبر محذوف
والتقدير و لا اتصال كائنا له باحياز و اوقات ثابت غلط فاحش من وجهين
الاول انه قال في اول كلامه لاهذه لنفي الجنس نفي جنس اتصاله تعالى
باحياز و اوقات وهذا القول يناقض لقوله اذ ليس المقصود نفي مطلق
الاتصال والثاني انه يلزم من تقدير الوصف اثبات الاتصال له تعالى
لان المنفي على هذا التقدير يكون الاتصال المقيد لا المطلق ولا يلزم من نفي
المقيد نفي المطلق والمقصود هنا نفي جنس الاتصال بالاحياز عن ذات الله
تعالى نعوذ بالله من الحور بعد الكور قوله و اوقات جمع وقت عطف على
احياز و عموم احياز و اوقات من جهة الصيغة والمعنى كما عرف في علم
الاصول والمراد نفي جنس الاتصال بجميع الحيز والوقت فقول الشارح
و هذا ابلغ من قوله و لا اتصال بحيز و وقت للفرق بين نفي جنس المفرد
ونفي جنس الجمع وهذا ليس مثل لارجل ولا رجال فالاول فيه ابلغ غلط
فاحش ٧ ايضا من وجهين الاول ان الاحياز والاوقات هنا ليسا بمنفيين بل
المنفي هو الاتصال المقيد بالاحياز والاوقات فلا معنى لقوله للفرق بين نفي
جنس المفرد ونفي جنس الجمع الى اخر ما قال والثاني ان المعدول عنه وهو
قوله لا اتصال بحيز و وقت لا يصح وقوعه في كلام الناظم حتى يحتاج
الى نكتة العدول الى المعدول واعراب قوله و لا اتصاف الخ كاعراب الشطر
الاول بلا تفاوت و بين الاتصال والاتصاف جناس لاحق من علم
البديع والاشكال جمع شكل والشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب

٦ اذ الجوهر هو الشيء

القائم بالذات منه

٥ هم اصحاب ابي عبد الله

الكرام بفتح الكاف ذهبوا

الى التجسيم ويجوزون قيام

الحوادث بذات الله تعالى

منه

٧ قوله غلط فاحش خبر

لقوله فقول الشارح منه

احاطة حسد واحد بالمقدار كما في الكرة او حدودها في المضلعات من المربع
والمسدس والا لوان جمع لون واللون هو الهيئة الحاصلة للجسم كالسواد
والحمرة واما ادلة نفي هذه الاشياء عن ذاته تعالى فمذكورة في الكتب
الكلامية على التفصيل ونحن نذكر كلا مهم على طريق الاجال لئلا يودي
الى الفتور والملال ٥ اما انه تعالى ليس له اتصال بمكان وحيز فلانه لو كان
في حيز فلا يخلوا ما ان يقرر آئين اولا وعلى كلا التفسيرين يلزم كونه
تعالى محلا للحوادث وانه باطل قطعيا وقديقال لوتعيز فاما في الازل فيلزم
قدم الحيز او فيما لايزال فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث وقد يستدل على
ذلك ايضا بانه تعالى لو كان في مكان فاما ان يكون في جميع الامكنة فيلزم
تداخل التحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات او في بعضها
فان كان المخصص لزم الاحتياج والالزم الترجيح بلامرجح وفي المواقف ان
الرب لو كان في جهة ومكان لزم قدم الامكان وقدر ههنا ان لا يقدم سوى
الله تعالى وعليه الاتفاق انتهى ٦ واما عدم اتصاله تعالى بالاوقات فلان الزمان
عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد داخرا وخرو الاول معلوم والثاني مهم
فاذا قيل متى جاء زيد يقسمال عند طلوع الشمس اذا كان المخاطب مستحضرا
لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجي زيد وقد يتعكس كما اذا قال غيره
متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجي زيد دون طلوعها
وكذلك اختلفت الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهمة بما هو
معلوم عندهم وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الفلك الاطلس وذهب
بعض الفلاسفة الى انه حركة الفلك الاعظم وبعضهم الى انه الفلك الاعظم
ويسمونه عند اهل الشرع العرش العظيم والله تعالى منزه عن كل ذلك واما
انه تعالى لا يتصف بشيء من الاشكال والالوان فذلك ونهنا من خواص الاجسام
والمقادير والله تعالى منزه عنهما وكذلك لا يتصف ذاته تعالى ايضا بالفرح والغم
والغضب ٧ والالم والكدر واللذة عند اهل الملّة خلافا للفلاسفة فانهم لما تفحصوا
عن ماهية اللذة واستقر رأيتهم على انها ادراك الملايم من حيث انه ملايم وليس لله
تعالى شيء اشد ملايمة من ذاته حكموا بان في ادراكه لذة لا تكون فوقها لذة وقد
يحصل نبذة من ذلك لبعض المتجربين عن جلاباب البدن فلذلك تراهم
معرضين عن الدنيا وما فيها ومتوجهين الى ذلك الجانب القدسي بالكفاية
ثم اعلم ان المخالفين في هذا الاصل هم الجسمة ويقال لهم الكرامية
ومن المخالفين ايضا المشبهة الذين التزموا ظواهر الكتاب والسنة

٥ وفيه يشير الى ان المكان
والحيز لفظان مترادفان
لكن قال بعض الافاضل ان
الحيز غير المكان لانه الذي
يحلوه الجسم والمكان
الذي يستقر عليه الجسم
فالحيز والمكان امران
نسبيان من لواحق
الاجسام وتوابعها حتى
لو فرض ان الاجسام لم
يخلق لم يخلق الحيز
والمكان فاما المكان هو الذي
تستقر عليه الممكنات لافيه
فان كانت فيه فتلك الاحياز
لا المكان كذا قاله في مطالب
الوفية منه
٦ اتفاق اهل السنة
والجماعة منه
٧ اي الغضب بمعنى غليان
دم القلب والا فغضب
والرضا صفتان من صفاته
تعالى بلا كيف منه

ومنعوا التأويل قال المولى الخيالى ذهب بجماعة من اهل الملة الى انه تعالى في مكان وجهة واحتجوا عليه بوجوه بعضها عقلية وبعضها نقلية اما العقلية فمنها ان النقل جازم بالضرورة بان كل موجود اما متحيز او حال فيه ولما امتنع حلو له تعالى في شئ تعين انه متحيز ومنها انما يجزم ايضا بان كل موجودين اما متصل احدهما بالآخر او منفصل عنه وايا ما كان يجب ان يكون الواجب تعالى في جهة وحيز ومنها انه تعالى اما ان يكون داخلا في العالم فيكون متحيزا او خارجا عنه فيكون في جهة فالجواب عن الكل منع الحصر كيف وتركيب تلك المنفصلات ليس من النقيضين ودعوة الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه فانهم قد صرحوا بثبوت تلك التقسيمات والجزم بالانحصار انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة واما النقلية فكثيرة كقوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب﴾ وكقوله عليه السلام للمجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء ولم ينكر عليها وحكم بسلامتها والجواب انها ظنيات فلا تعارض للقطعيات ٣ الدالة على نفي المكان والجهة فاما نفوذ العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها كما هو دأب السلف اشارة للطريق الاسلم ٤ او تأول بتأويلات متطابقة للدالة القطعية على ما عليه الخلف سلوكا الى السبيل الاحكم ٥ انتهى اقول ما قاله الخيالى خلاصة مقاله المحقق التفتازانى في شرح المقاصد وقال في شرح المقاصد ايضا فان قيل فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية تشعر في مواضع كثيرة بثبوت ذلك من غير تصريح بنفي ذلك ولو في موضع وكررت بتأكيد سائر المهمات مثل وجود الصانع وتوحيده وعلمه وقدرته وحشر الاجساد مع ان هذا ايضا من المهمات تحقيق بغاية التأكيد لما تقرر في فطرة العقلاء من التوجه الى العلو عند الدماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقتصر عنه عقول العامة حتى تكاد ٦ تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاليق بدعوتهم الى الحق والاقرب الى صلاحهم ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه ٢ المطلق عن ماهو في سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدماء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار

٣ اى للقطعيات العقلية
الدالة على نفي المكان
والجهة عن ذاته تعالى
وانما قلنا القطعيات
العقلية لان الاستدلال
العقلى يقدم على النقلى
منه

٤ الموافق للوقف على الله
في قوله تع وما يعلم تأويله
الا الله منه

٥ الموافق للعطف في الا الله
والراسخون في العلم منه
٦ اى كادت تجزم عقول
العامة اى ما لا يكون
في الجهة لا يوجد في العالم
منه

٢ مثل ان يقال ان الله تعالى
شئ لا كالايشاء وله ذات
لا كسائر الذوات منه

ونزول الاسماء انتهى وهذا توحيد مقبول عند العلماء الفحول والحاصل ان الله تعالى خلق الامكنة والازمنة والاشكال والالوان والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيء فالآن على ما كان وروى الحاكم وابن حبان في حديث برودة قال عليه السلام كان الله ولا شيء غيره ثم اعلم ان صفات الله تعالى ان كان مدلولها انفيالامر لا يليق لشانه تعالى فهي من الصفات السلبية كالقدم والبقاء مثلا وان كان مداوها اثباتا لما يليق له تعالى فهي من اثبوتية كالعلم والقدرة مثلا والصواب ان السلبية غير منحصرة اذ ليس لمحصرة دليل عقلي ولا نقلي وقيل ان صفاته تعالى مطلقة لا ينحصر في عدد ٧ اذ كماله تعالى لانهاية لها ولكن لم يكلفنا الله تعالى الابهمة ما نصب لنا عليه دليلا وهي عشرون صفة كما ذكره السنوسي رحمة الله تعالى والناظم لما فرغ من بعض الصفات السلبية شرع في الصفات اثبوتية على مقتضى تقديم السلب على الاثبات فقال

سَمِيحٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ عَالِمٌ شَاءٌ * ذُو قُدْرَةٍ وَكَلَامٌ غَيْرُ خَالٍ * *

ه قوله سمي خبر مبتدأ محذوف اي هو سمي متصف بصفة الحيوة والجملة استثنائية وقوله سميع مطوف على سمي بحرف عطف محذوف للضرورة وكذا البواقي وفي قوله شاء قلب واعلال مثل اعلال قاض وفي ذكر لفظ شاء اشارة الى ان معنى الارادة والمشيئة واحد في حق الله تعالى عندنا ان اختلفا في حق المباد قوله ذو قدرة وكلام غير الاسلوب في الشطر الثاني لاجل الوزن وللإشارة الى ان صفات الله تعالى منقسم على قسمين صفات المعنوية و صفات المعاني فالشطر الاول ايماء الى الاول والثاني الى الثاني وكل واحد من الصفات المعنوية والمعاني سبع اما المعنوية فهي سمي سميع بصير عالم مرید قادر متكلم واما المعاني فهي الحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة والارادة والكلام فذكر من المعنوية خمسة صراحة واثنين ضمنا وذكر من المعاني اثنين صراحة وخمسة ضمنا فصارت مجموع الصفات المذكورة في هذا البيت سبعة صراحة واربع عشرة بعضها صراحة وبعضها ضمنا حذ هذا البيان فانه واضح عند الاعيان واما قول الشارح العالي وفي ذكر بعض الصفات بالمشقق وبعضها بمبدأ الاشتقاق اشارة الى زيادة الصفات على الذات كما هو المذهب ليس في محله

٦ يعني ان مداول كل واحد منها امر لا يليق لمولانا عز وجل وليس مداولها صفة موجودة في نفسها كافي العلم والقدرة ونحوهما من سائر الصفات المعاني فالقدم معناه في سبق العدم على الوجود والبقاء معناه في حقوق العدم للوجود سمي ٧ ذهب صاحب التعديل الى ان صفات الذات غير منحصرة فيما حصره وابل المحبة والكبرياء والعظمة والحكمة والصبر كلها من صفات الذات سمي ٨ اعلم ان الواو قد يضمير في غير الضرورة اي نفسا كقوله تعالى اذا ماتوا تركهم لهم قلت لا اجد ما احملكم هايه قواوا المعنى اتوك لتحملهم وقلت لا اجد كذا في الوخوه والنظائر من كتب التفسير منه

اعلم ان الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قد اجمعوا على ان كل صفة من صفات الله لا هو ولا غيره كذا ذكره الشارح والمعنى انها لا هو بحسب المفهوم الذهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات (على القاري شرح الفقه

الاكبر) سـ

٩ اي من كلام فخر الرازي من الاشاعرة خلافا لجمهورهم حاصله ان النزاع لفظي سـ

٧ قال الحفيد ان الصفة منها عين الذات كالوجود ومنها غيره كالخلق ومنها لا عينه ولا غيره كالعالم سـ
قال في جمع الجوامع هذا من العلم ينفع علمه ولا يضر جهله وقال بعضهم راجع ان الوجود عين الذات في الخارج وغيره في الذهن سـ

فانهم اختلفوا في الوجود وقيل هو نفس الذات وقيل زائدة على الذات فذهب الاشعري هو الاول وذهب الامام الرازي الى الثاني سـ

اذ لو ذكرناها بالمشق يفهم زيادة الصفات على الذات وكذا لو ذكرناها بمبدأ الاشتقاق لان مجرد ذكر الصفات يشعر مذهب اهل الحق قال في شرح المقاصد لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب في السلبيات مثل كونه تعالى واحدا وليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل العلى العظيم والاول والاخر والقباض والبسط والحا فاض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات اثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له تعالى صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في السميع والبصير والتكلم وغير ذلك انتهى وقال بعض الافاضل اعلم انه لا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مریدا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم يخالفون في كون الصفات غير ذاته او عين ذاته او لا هو ٨ ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث وادلة كل منهم فيما ذهبوا اليه مع فيها من الجرح والتعديل مبينة في الكتب الكلامية وقال الدواني ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاسفياء انه قال عندى زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يترأى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا يرى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة انتهى وانت تعلم ان هذا يخالف ما في التاتار خانية من ان من قال ان الله تعالى عالم بذاته ولا يقول له العلم قادر بذاته ولا يقول له القدرة يحكم بكفره لانه نفي الصفات ومن نفي الصفات فهو كافر وقال على القاري في شرح بدأ الامالي والتحقيق ٩ ان من قال الصفات غير الذات نظرا الى ان الصفة قائمة بالذات وتقدم الذات من الضرورات ومن قال الصفات عين الذات نظر الى ان الذات غير منفكة عن الصفات ومن قال لا عين ولا غير لانها لو كانت عينا لكانت ذواتا ولو كانت غيرا لزم التركيب وهو من المحالات والله اعلم بحقيقة المحالات والهجس عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك انتهى وقال بعض الاعيان واعلم ان الصفات على ثلاثة اقسام عين محض وغير محض ولا هو ولا غيره الاول الوجود على مذهب الاشعري ٧ والثاني الاضافات والسلوب والثالث الصفات الثمانية الالاقى سبع منها المتفق عليها بين الماتريديين وبين الاشعرية واما المختلف فيها فهي صفة التكوين التي اثبتها الماتريديون حيث قالوا انها صفة

حقيقية ازيلت رائدة على السبع المشهورة ومنعيب الاشعري انه من قبيل الاضافات
لا تحقق لها في الخارج ثم اعلم ان بعض العلماء قسم الصفات المعاني الذاتية الى اربعة
اقسام قسم لا يتعلق بشئ وهو الحيوه وقسم يتعلق بالممكنات فقط فهو القدرة
والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو السمع والبصر وقسم يتعلق
بجميع اقسام الحكم العقلي اى الواجبات والمستحيلات والجزائرات وهو العلم
والكلام واعلم الصفات المتعلقة العلم والكلام وبين متعلق القدرة والارادة
ومتعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجد فتريد القدرة والارادة بتعلقهما
بالمعوم الممكن ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذا قال الله
تعالى وصفاتي و يشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن وقال اهل الحق تعلق
القدرة ٤ تابع الارادة وتعلق الارادة تابع للعلم فالناظم رجه الله قدم ما يدل على
الحيوه اعدم تعلقها بشئ ولان الصفات البواقى تابعة لها متوفرة عليها ثم اشار الى
قول اهل الحق حيث قدم العلم على الارادة والقدرة على القدرة ثم لا بد لنا ان نذكر
معاني هذه الصفات في حق تعالى وانين برهان وجوب انصافه تعالى بكل منها
عندنا من غير تعرض لقول المخالفين وادلتهم فقول والله التوفيق الحيوه صفة
ازلية قائمة بذاته تعالى تقتضى صحة انصاف موصوفه بالعلم والقدرة وكونه تعالى
حيا ٦ لازم الحيوه القائمة بذاته واما السمع والبصر فقال شارح السنوسى السمع
والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ ويتضح كالمعلم الا ان الانكشاف بهما يزيد
على الانكشاف بالمعلم بمعنى انه ايسر عينيهما وذلك معلوم في الشاهد بالضرورة
انتهى وكذا قال السيوطى في النقاية وقال على القارى في شرح الفتحة الاكبر فالسمع
صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على
سبيل التحيل والتوهم والاعلى طريق تأثير حاسة وصول هو آتت تعالى سمع
بالاصوات والخروف والشكليات بسمعه القديم وبصير بالاشكال والالوان ببصره
القديم ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم
والقدرة قدم المسموعات والمقدورات ثم قال واما قول السيوطى في النقاية
من انهما صفتان يزيد الانكشاف بهما الانكشاف بالمعلم قائما يتضح بالنسبة
اليها حيث يزيد العلم بهما الدنيا واما بالنسبة اليه سبحانه وتعالى وفصافته كلها
كاملات كما انه كال في الذات فلا تقبل الزيادات انتهى وكونه ٢ تعالى سمعا
وبصيرا لارمات للسمع والبصر القائمان بذاته تعالى واما العلم فهو صفة
ينكشف المعلومات عند تعلقها بها انكشافا تاما لا يحتمل القبيض بوجه

٤ اعلم ان للقدرة الازلية
تعلقين تعلقا صلوحيا
وهو التعلق الازلى بمعنى
انها فى الازل صالحة
للإيجاد والاعدام على وفق
تعلق الارادة الازلية بهما
فيما لا يزال وتعلقا تجرييا
وهو التعلق بالحادث
المقارن لتعلق الارادة
بالحدوث الحالى كذا
قالوا
٦ والحى هو الذى يصح
ان يعلم ويقدر
اعلم ان الله تعالى بالموجود
والحادث تعلقين تعلق
قبل وجوده وهو ازل
وتعلق بعده وهو حادث
كذا قاله عصام الدين
٢ ولا يخفى ان تعلق علمه
تعالى بالمعلومات ازل
وتعلق قدرته تعالى بخوز
ان يكون ازليا واما تعلق
البصر والسمع فليس الا
بعد وجود المسموع
والمبصر فيكون التعلق
حادثا كذا قاله عصام
الدين

٤ اعلم ان العلم صفة ذاتية ثبوتية متعلقة بكل شيء لا يشذ عنه شيء ممكن او واجبا او متمنا موجودا او معدوما
جوهرا او عرضا صورة او معنا كليا او جزئيا ﴿ ٣٦ ﴾ كذا قاله بهاء الدين زاده

من الوجوه قاله تعالى عالم بجميع الموجودات لا يعزب عنه علمه مثال ذرة
في العلويات والسفليات وكونه تعالى عالما لازم للعالم القائم بذاته. واما
الارادة فهي كالمشيئة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص
احد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع في احد الاوقات مع استواء نسبة
القدرة الى جميع الممكنات وكونه تعالى مربدا وشائيا لازما للارادة
والمشيئة واما القدرة فهي صفة تؤثر في ايجاد الممكن واعدامه فتأثير
القدرة فرع تأثير الارادة وتأثير الارادة على وفق العلم عند اهل الحق كما
ذكرناه انفا فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات اولا يكون فذلك
مراده تعالى والمعتزلة فيجبهم الله تعالى جعلوا المتعلق الارادة تابعا للامر
فلا يريد عندهم مولانا عز وجل الا ما امر به من الايمان والطاعة سواء وقع
ذلك ام لا فاعتدنا ايمان ابي جهل مأمورا به غير مراد له تعالى لانه عز وجل
علم عدم وقوعه وكفر ابي جهل منهى عنه وهو واقع بارادة الله تعالى
وقدرته وعند المعتزلة قبح الله رأيهم ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره
فيلزمهم انه وقع نقض في ملك مولانا عز وجل اذ وقع فيه على قواهم مالا يريد
من له ملك السموات والارض وما بينهما تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكونه
تعالى قادرا لازم للقدرة القائمة بذاته تعالى واما الكلام فهو صفة ازلية
قديمة قائمة بذاته تعالى مغايرة ٣ للعالم والارادة وسائر الصفات ليست بحرف
ولا صوت ولا تقبل العدم ولا في معناه من السكوت ولا التبعض ولا التقديم
ولا التأخير قال صاحب المقاصد ثم كلامه تعالى عندنا صفة ازلية منافية
للسكوت والافقة يدل عليها بالكتابة او العبارة ايس من جنس الاصوات
والحروف انتهى والحاصل ان كلام الله تعالى عند اهل السنة هو معنى
قائم ٦ بذاته تعالى ايس بحرف ولا صوت بل هو مفهوم هذه اللفاظ والحروف
المسمى بالكلام النفسي واليه اشار الناظم رحمه الله بقوله وكلام غير
الخان اي وذو كلام ايس بالفاظ ولا اصوات لان الخان جمع لحن بالفتح
والسكون بمعنى اللفظ والصوت وقد يجئ بمعنى الخطاء في الكلام اي ذو كلام
نفسى يعبر عنه بكلام لفظى ليس فيه خطأ واختلال والله اعلم بحقيقة
الحال هذا الذي ذكرناه في تفسير هذه الصفات هو الثابت في الكتاب
والسنة وهو الحق الواجب في معرفة الله تعالى كما قال الامام الاعظم في
اخر الفقه الاكبر نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه
بصفاته انتهى واما معرفة كنه هذه الصفات على وجه الكمال مع احاطة

٣ استدلو اى القوم على
مغايرة الكلام للعالم بان
الرجل قد يخبر عما لا يعلمه
بل قد يعلم خلافه وعلى
مغايرته للارادة بان السيد
قد يأمر العبد بالفعل ولا
يطلبه
ولا يريد عند قصد اظهار
عصيانه وعدم امتثاله
لاوامره عند اللوم على
تأديبه

لان من يأمر وينهى ويخبر
مثلا يحد من نفسه معنا
غير العلم والارادة يدل
عليه بالعبارة او الكتابة
او نحوهما

٦ ولا خفاء انه شاع فيما
بين اهل السنة اطلاق اسم
الكلام والقول على المعنى
القائم بالنفس حتى كثيرا
ما يقولون في نفسى كلام
اريد ان اقول لك وقال
عمر رضى الله عنه يوم
السقيفة زورت في نفسى
مقالة اريد ان اقدمها بين
يدى ابي بكر رضى الله عنه
وقال الاخطل ان الكلام
لنى الفواد وانما جعل
الكلام على الفواد دليلا
وفي التنزيل و يقولون
في انفسهم لولا يعذبنا الله

بما نقول والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا ثبت ان البارئ تعالى متكلم وانه لا معنى للتكلم الا من قامته به (جميع)
صفة الكلام وان الكلام نفسى وحمى وانه يتمتع قيام الكلام الحسى بذاته تعالى تعين النفس ولا يكون الا قدما

جميع الاحوال فهي ليست من مقدورات البشر وانما هي من مقدورات خالق القوى والقدر واما برهان اتصافه تعالى بالحياة والعلم والارادة والقدرة فانه لو انتفى شيء من هذه الاربعة لما وجد شيء من الحوادث لما قدمناه ان تأثير القدرة الازلية في اثر ما موقوف على ارادته تعالى والارادة موقوفة على علمه والانتصاف بهذه الثلاث موقوف على الانتصاف بالحياة اذ هي شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه مستحيل فاذا وجود حادث اى حادث كان موقوف على اتصاف محضه بهذه الصفات الاربعة فلو انتهت شئ منها لما وجد شيء من الحوادث والحياة وهو خلاف الحس والعيان ايضا هذه الصفات ٧ الاربعة صفات كمال ونقا يصحها نقص والله منزّه عن النقائص هذا هو الدليل العقلي والبرهان العقلي في هذا العلم اقوى من النقلى لكون حجة العقلى سابقة على حجة النقل اذ لو لا العقل لما ثبت صحة النقل كذا قاله بعض الافاضل في شرح السنوسية ولذا قدمناه هنا ولا يثبت كل واحدة من هذه الصفات الاربعة على حدة تمسكات مذكورة في المداولات واما الدليل السمعى فالقران العظيم مشحون بهذه الصفات الاربعة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله منها قوله تعالى لا اله الا هو الحى القيوم وانه عليم بذات الصدور الابل علم من خلق وهو اللطيف الخبير وفمال لما يريد والله على كل شئ قدير واما برهان وجوب اتصافه تعالى بالسمع والبصر والكلام ٣ فبالكتاب والسنة ٤ والاجماع وايضا لو لم يتصف به لزم ان يتصف باضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال والدليل الشرعى في هذه الثلاث اقوى من العقلي ولذا قدمناه على العقلي كذا قاله في الدرّة الفاخرة في معرفة من له الحمد في الاولى والاخرة قيل واعلم انه قد ذكر في صفة الكلام قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل صفته فهي قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما يكون كذلك فهو حادث فكلامه حادث ٦ فذهب اهل الحق الى حقيقة كل منهما لقوله يقدم النفسى وحديث اللفظى وذهب المعتزلة الى حقيقة الثانى وقدحوا صغرى القياس الاول والمشهور ان الحنابلة انما ذهبوا الى حقيقة الاول وقدحوا كبرى القياس الثانى وذهب الكرامية الى حقيقة الثانى وقدحوا كبرى القياس الاول وما اشتهر في بعض الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول وقدحوا صغرى القياس الثانى فبنى على ان القران عندهم هو الفسى فقط واما

فكل صفة تثبت الله تعالى مؤمن بتقدسها واثباتها مع بحز العقل عن معرفة كنه ذاتها قال الله تعالى ولا يحيطون به علما كذا في كشف الغطاء ١٢٠ لا يعنى ومن الوجود المتسكة في الحياة والعلم والارادة والقدرة صفات كمال اضدادها من الموت والجهل والفجر سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها ١٢١ مثل قوله تعالى اسمع وارى ان الله سميع بصير ١٢٢ ٤ اى اجماع الانبياء عليهم السلام والمؤمنين فانه تواتر انهم يثبتون له الكلام وقيل اجماع الامة من اهل السنة والجماعة ١٢٣ اتفق المسلمون على اطلاق لفظه المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فذهب اهل الحق الى ان كلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت ثم اختلفوا هؤلا فذهب الحنابلة منهم على ما نقل عنهم الى انه قديم قائم بذاته تعالى وذهب المعتزلة الى انه حادث قائم بغير ذاته وذهب الكرامية الى انه حادث قائم بذاته ١٢٤

تسمية اللفظي فملى سبيل التجوزا و على ان النفسى هو اللفظي من غير اعتبار
الترتيب فى الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستانى فى كتابى المسمى بنهاية
الافدام بانه مذهب الحابلة ايضا و رأيت فى بعض شروح الكشف ما وافقه انتهى
وفى كشف الغطاء عن النوح بن احمد بن حنبل و فضلاء اصحابه و سائر علماء
السلف براء فى نسبوه اليهم ٩ و اختلفوه عليهم و كيف يظن باحد و غيره من العلماء
ان يعتقدوا ان وصف الله القديم قائم بذاته هو عين لفظ الالافظين و مداد الكتبتين مع ان
وصف الله تعالى قديم بهذه الالفاظ و الاشكال حادثة بضرورة لعقل صريح
النقل انتهى و قال العز بن جاعة و رينا بالسند عن الربيع عن احمد ان رجلا سأل
اصلى خلف من بشرب الخ فزال لافعال اصلى خلف من يقول القرآن مخلوق
فقال سبحان الله انما عن مؤمن و تسألنى عن كافر و قال فخر الاسلام على البرندوى
فى اصول الفقه و قد صرح عن ابى يوسف رجه الله انما كان ناظرا ٨ باحنية رجه
فى مسألة خلق القرآن ستة فاتفق رأيى و رأيى على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر و صح هذا القول عن محمد رجه الله تعالى و لما اثبت الناظم لصفات
السبع المذكورة من كان سائلا من طرف النافين و هم المعتزلة و الفلاسفة سأل
فى اثبات الصفات زائدة على الذات قولا بتعدد القدماء و هو كافر باجماع
العلماء و قد كفرت النصارى باثبات ثلاثة منها فابال من اثبت اكثر من ذلك
فاجاب الناظم رجه الله بقوله

❖ وكثرة القدماء غير لازمة ❖ اذ لم تدل غيرهما فى عين يقظان ❖

الواو اعترضية لرد من ظن ان فى اثبات الصفات الزائدة على الذات قولا
بتعدد القدماء اذا لوا و قبحى للاعتراض عند من جوز الاعتراض فى الاخر
و البثرة ضد الوحدة و القدماء ٣ جمع القديم كالشرفاء و الثرىف و الكرماء
و الكريم و غير لازمة خبر المبتدأ اى كثرة القدماء غير لازمة لمن اثبت الصفات
الزائدة و قوله اذ لم تكن ظرف او علة لقوله غير لازمة و ضمير لم تكن راجع
الى الصفات المذكورة فى البيت السابق و ضمير غيرهما راجع الى الذات
المذكورة فى ضمن الصفات هذا هو الموافق للعبارة المشهورة بين العلماء كما قال فى
بدء الامالى صفات الله ليست عين ذات ولا غيرا سواه ذا انفصال و قال على
القارى فى شرحه و ضمير سواه عائد الى ذات و ذكر مراعات لادب و تنزيها
لارب و ما وقع فى بعض النسخ لم يكن بالتدكير فاعلمه هو من قلم الناسخ و قوله فى عين
يقظان تركيب اضافى متعلق بقوله غير لازمة و اما تعلقه بلم تكن فغير ظاهر
و العين من الاسماء المشتركة و اما معان كثيرة و المعنى المناسب لهذا المقام

٩ و خلق الافك من باب
نصر و اختلفه و تخلقه
افتراء و منه قوله تعالى
و تخلقون افكا

٨ قيل مناظرة ابى يوسف
رجه الله ستة اشهر ليست
فى ان القرآن مخلوق ام غير
مخلوق لانه يعلم غير مخلوق
بل فى الحكم بكفر من يقول
انه مخلوق

٣ اعلم ان اهل المعانى
جوزوا ان يكون الاعتراض
فى اخر الكلام كما صرح به
ابن هشام فى المفنى كذا
فى الشهاب حاشية القاضى

ثلاثة معان احدها بمعنى الحفظ كما جاء في قوله تعالى في سورة القمر تجري باعيننا
وثانيها بمعنى المنظر كما جاء في قوله تعالى في سورة الانبياء فاتوا به على اعين
الناس وثالثها بمعنى القلب كما جاء في قوله تعالى في الكهف الذين كانت
اعينهم في غطاء من ذكرى وانسب الثلاثة المعنى الاول ثم الثاني ثم الثالث
والموصوف محذوف بين المضاف والمضاف اليه اي في حفظ شخص يقظان
او في نظر شخص يقظان او في قلب شخص يقظان من اهل العرفان ويجوز
ان يكون العين بمعنى النظر كما في القاموس وفي النهاية ورجل يقظ هـ ويقظ ويقظان
اذا كان فيه معرفة وفطنة انتهى وفي المصباح ورجل يقظان وامرأة يقظى
انتهى وجر يقظان هنا للضرورة واذا ايقنت ما حررناه لك فقد تبين فساد
قول الشارح العالي من وجوه شتى حيث قال وازدادة عين الى يقظان
ليست من اضافة الموصوف الى الصفة لفقد المطابقة في التذكير والتأنيث
اللهم الا ان لا يشترط صحة الوصفية الاصلية في الاضافة بان لا يكون
المعقول عن التركيب الوصفي تحقيقا والاولى ان يقدر موصوف مضاف اليه
والتقدير في عين جمع او قوم يقظان وهم اهل السنة الماتر يدبة والاشعرية
وجر يقظان بالكسر الاشباعية والتونين للضرورة ولا يخفى ما فيه من
التكلف لفظا ومعنى وكأنه اراد توصيف العين باليقظة الا ان الضرورة
ابعد فلو قال بدله في قلب يقظان لكان اقل تكلفا انتهى وفي هذا البيان تعمية
للمرام وخبط في الكلام اذ هو لم يفهم معنى مفردات الكلام ومع هذا تصرف
في المقام اما الوجد الاول من وجوه الفساد فلانه لم يعلم معنى العين هنا فحمل
على معنى الباصرة وذلك وقع في الخبط والغلط والوجه الثاني والثالث
انه لم يعلم لفظ المضاف اليه ولا معناه فظن ان لفظ يقظان جمع حيث قال
والتقدير في عين جمع او قوم يقظان وظن ايضا ان معناه الانبياء من النوم
وليس كذلك بل معناه ما ذكرناه نقلا عن النهاية والله هو الهادي للسداد
والمهم للمعنى والمراد قيل وهذا بيت جواب سؤال مقدر تقديره انه لو كان له
تعالى صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى لزم كثرة القدماء والتالي باطل
لكفر النصارى بالاتفاق لقولهم بالقدماء الثلاثة وحاصل الجواب اننا لنعلم ان
اثبات الصفة القديمة يستلزم التعدد والتكثير وانما يلزم ان لو كانت غير
الذات كذا قاله المولى الخياطى ثم قال وهما بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا
الغيرين بالموجودين الذين يجوز الانفكاك احدهما عن الآخر ومن البين
ان انتفاء التباين بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثير والتعقيب ان ما كان كفرا

هـ ويجوز في القاف الضم
والكسر والمكسر
فيه رد
قال الله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة
ع

بالاجماع انما هو تعدد الذوات دون الذات ٦ مع الصفات ولعل المعنى من نفي النفاير هو هذا وان ما ذكره المحقق اشارة اليه كما لا يخفى على من له عين بظان انتهى وقال في المقاصد عند عدم تمسكات المخالفين النافين للصفات الرابع القول بتعدد القدماء كفر وردبانه لانغير ههنا فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجحاما تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية ولو سلم ففي الذوات خاصة كإلزام البصاري انتهى فقد اشار صاحب المقاصد الى اربعة اجوبة على وجه الترتي من الاعلى الى الادنى فالناظم المحقق اكتفى بالجواب الاول لكونه اعلى الاجوبة عنده وان رده المولى الخبالي كما ذكرناه انفا ولما كان مباحث القدرة والعلم من امهات اصول الدين ومهمات عقايد اهل اليقين تعرض المحقق للاستدلال عليهما بما هو المعتمد عليه عند اهل الحق في اثباتهما الا انه قدم دلائل القدرة مع كون العلم مقدما عليها في عد الصفات فقال

❦ نفي التسلسل جمعا او معاينة ❦ افاد قدرة ذي صنع واتقان ❦

قوله نفي التسلسل تركيب اضافي مبتدأ وجمعا بمعنى مجتمعا حال من المضاف اليه او خبر لكان المحذوف مع اسمها ومعاينة عطف على جمعا وقوله افاد فعل ماض من الافادة وهي الاثبات يقال فادله مال اي ثبت وافدت المال اي اعطيته واثبته وضمير الفاعل راجع الى النفي والاسناد مجازي قوله قدرة ذي صنع تركيب اضافي مفعول ثان لافاد والمفعول الاول محذوف والجملة خبر المبتدأ والمعنى نفي التسلسل سواء كانت احاد السلسلة مترتبة مجتمعة كما في سلسلة العلل او معاينة كما في سلسلة المعدات افاد واعطى اهل الحق كون الباري تعالى قادرا مختارا وفي قوله ذي صنع اشارة الى انه تعالى هو الاول اي السابق على الموجودات ٧ من حيث انه موجودها ومحدثها بقدرته الباهرة وسلطنته الظاهرة وفي ذكر الاتقان بالتاء الفوقانية ايماء الى انه تعالى حكيم متقن في صنعه لا يفعل شيئا الا لحكمة بالغة ونعمة سابقة وفيه تلميح الى قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون وحاصل هذا البيت اثبات كونه تعالى قادرا مختارا والمشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح صدور كل واحد منهما عنه تعالى بحسب الدواعي المختلفة وهو لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي

٦ اي لا الذات الواحدة المتصفة بالصفات المتعددة فالمستحيل غير لازم واللازم غير مستحيل
٧ لان الصنع هو احداث الشيء بعد ان لم يكن فالله تعالى خالق الاشياء كلها فيكون هو السابق على الموجودات

ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عند الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق او النار في الاحراق وادلة كونه تعالى قادرا مختارا كثيرة منها ما قاله صاحب المواقف انه تعالى قادر مختار والا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخاف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه الاوازم دليل على بطلان المزوم الذي هو الايجاب فثبت نقيضه وهو كونه تعالى قادرا مختارا انتهى قيل اما بيان الملازمة فلانه اما ان لا يوجد حادث اسلا او يوجد فان لم يوجد فيلزم الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند الى مؤثر او يستند فان لم يستند فيلزم الامر الثاني وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فيلزم الامر الثالث وهو التسلسل وان انتهى الى قديم فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الامر الرابع وهو تخلف الاثر عن المؤثر الموجب القديم واما بطلان الاوازم فالاول بالضرورة والثاني لما تبين من احتياج الممكن الى المؤثر والثالث لما ثبت من بطلان التسلسل والرابع فلا يستلزمه قدم الحادث او حدوث القديم قال الشارح الابهرى وهذا الدليل برهان بدعي لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به صاحب المواقف كذا قاله الشريف قدس سره ومنها ما ذكره النفثازاني في شرح المقاصد انه تعالى قادر مختار لان اختلاف الاجسام بالاولى واختصاص كل بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لخصص لا متناهي التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمانية او شيئا من اوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا اخر فنقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات او ينتهي الى قادر مختار والاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب انتهى لمخصصا ومنها ما ذكره المولى الحلي حيث قال وتقريره انه لو كان الواجب موجبا لزم قدم الحادث او تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما باطل انتهى قيل ان هذا الاستدلال يتوقف على حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته تعالى بخلاف ما ذكره صاحب المواقف كما مرّت اليد الاشارة ومنها ما ذكره بهاء الدين زاده في شرح فقه الاكبر من انه لو كان الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم موجب لارتفاعه لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العالم ممكن وارتفاع الواجب متمنع فكيف يتصور استلزام الممكن المتمنع

وهو نفي الحادث بالكلية

بح

٢ بمعنى ان قدرة الله تعالى غير متناهية المتعلقات بمعنى انها ٤٢ لا بطرء عليها العدم وفي المقاصد

قررتة تعالى غير متناهية
بمعنى ان جواز تعلقاتها
لا يقطع

٤ مقابل الراجح الحدوث
او الامكان والحدوث مما

٨ قيل اهر من شيطان
٩ اذ عند تعلق الارادتين

بالضدين فانه ان وقع كل
منهما بمجتمع النقيضان او
لا يقع كل منهما فيرفع
النقيضان او احدهما فلا

قدرة الآخر
لانه لو صح مقدور بين

قادرين لصح مخلوق بين
خالقين وذلك محال لا متناع
اجتماع المؤثرين على اثر
واحد

بمعنى يمنع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد منه

٥ اى وهم قليل وما مزيدة
للا بهام والتعجب من قلته

٣ سواد الناس معظمهم
الذين يجتمعون على طاعة
السلطان وسواك التبع
المستقيم

وفي شرح المسلم المتكلمون
بطلقون الصانع وواجب
الوجود والمؤثر على الله
تعالى وانكسرهم لم يطلقوها على

انها اسماء انتهى بمعنى اطلاقهم ذلك بطريق التوصيف لا بطريق التسمية

انتهى وهذا القدر من الادلة يكفي في هذا المقام والتطويل بقضى الى الملل
في المرام فقول الناظم ينطبق على ما ذكره صاحب المقاصد ولا ينطبق على
ما ذكره الخيال ولا على ما ذكره بهاء الدين زاده فتأمل ثم اعلم ان قدرة تعالى
غير متناهية ٢ اى لا ينتهى الى حد يمنع تعلقه وتأثيره بعده فيمكن اخرفان
الانتهاء بهذا المعنى مجزوء قصور لا يليق بشانه تعالى وايضا انها تم جميع الممكنات
لاستواء نسبة المقتضى والمصحح الى الكل فان المقتضى للقدرة هو الذات
والمصحح لتعلقها هو امكان المقدورات على الراجح ٢ هذا الذى ذكرناه هو مذهب
اهل الحق وخالفهم في ذلك طوائف منهم الشوية القائلون بان الله تعالى لا يقدر
على خلق الشرور والالكان خيرا وشريرا معا ولا على خلق الاجسام الموزيات
وانما القادر على ذلك فاعل اخر يسمى اهر من ٨ ومنهم النظام واتباعه السائلون
بانه لا يقدر على خلق القبيح مثل الجهل والكذب والظلم اذ مع العلم بقبحه
سفه وبدونه جهل يحجب تنزيه الله تعالى عنهما ومنهم عباد واتباعه السائلون
بانه تعالى لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او يقع له جوبه
لاستحالة الاول ووجوب الثانى ومنهم ابو القاسم البلخى واتباعه السائلون
بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية اوسفه وكلها
مستحيلة على الله تعالى ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على
نفس مقدور العبد ٩ كما يرشدك اليه برهان التمانع ومنهم المعتزلة القائلون بنفى
قدرة الله تعالى على افعال العباد ومنهم الفلاسفة القائلون بان الصادر من المبدأ
الاول ليس الا العقل الاول وباقي اجزاء العالم مستندة الى الوسائط وجوبه
هذه الاقوال الباطلة مذكورة في المطولات قال التفتازانى في شرح المقاصد
وقد بفسر شمول قدرته تعالى بان ماسوى الذات والصفات من الموجودات
واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا هو مذهب اهل الحق
من المتكلمين وقليل ما هم ٥ انتهى اللهم كثر سوادهم ٣ وزين بالثقوى
فؤادهم ولما فرغ الناظم من دلائل كونه تعالى قادرا مختارا شرع في دلائل كونه
تعالى عالما وجعل الاول مشها والثانى مشها به لقوته في زعمه فقال

كما استدل على علم المؤثر من اتقان افعاله ارباب اتقان

الكاف اسم بمعنى المثل وما مصدرية واستدل فعل ماض وعلى جار مع
المجرور متعلق باستدل والمراد بالمؤثر هو القادر المعبر عنه في البيت السابق
بذى صنع واتقان ولاه لاهد وهو اشارة الى احد وجهى الاستدلال

كما ان قوله من اتقان اشارة الى الوجه الآخر وسيأتى بيانها قوله ارباب
ايقان بالتحتمانية فاعل استدلال والمراد بهم جمهور المتكلمين وبين اتقان وايقان
جناس لاحق ووجه الشبه بين الاستدلالين كونهما عقليين وقول من قال
كونهما اثنين ليس بشئ * ودعوى رجوع الاول الى الاستدلال بالاندر دعوى
بلا دليل كما لا يخفى على ذي فهم جليل والمراد من الدليل هنا هو دليل اهل المعقول
كما لا يخفى على من نظر الى تصورات الفحول ومعنى البيت استدلال ارباب
اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى قادرا بنفي التسلسل كما انهم استدلوا على
كونه عالما باتقان افعاله والمشهور في استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل
فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم والثاني انه قادر اى فاعل بالقصد
والاختيار للممر في البيت السابق ولا يتصور ذلك الامع العلم بالمقصود وكذا
في المقاصد قال المولى الحياى وتقريره ان افعاله متقن مشتمل على الصنع
الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة
لمن نظر في الافاق والانفس وارتباط العاويات بالسفليات وما اعطى
للحيوانات من الاسباب والآلات المناسبة لمصالحها وما اعطى للنحل
والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا ٢ فرجار والله واما الكبرى
فضرورية وقد يندب عاينها بان من رأى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة
تدل على معان دقيقة جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع
بالتكثير والتكثير على ان التصور ضرورى وهو كاف في المقصود انتهى *
هذا خلاصة قول شارح المقاصد هو الوجه الاول من الاستدلال واما
الوجه الثانى ٢ فقد قال ايضا الثانى انه تعالى قادر اى فاعل بالقصد
والاختيار للممر ولا يتصور ذلك الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر
عن الحيوانات البعج بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب
مسالكها وتدير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش
والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست
من اولى العلم قلنا اوسلم ان يوجد هذه الانار هو هذه الحيوانات ٥ فلم لا يجوز
ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يجعلها الله تعالى علامة
بذلك او يلهيها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على
ان طريقة القسرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان
عليها سؤال الصواب وهو انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجودا يستند اليه

٣ الفرجار بالفتح بركار
ديدكبرى چتال دمرکه
عامه تحريف ايدوب برکل
ديرلر « اخترى »
٤ قوله فقد قال اى قال
شارح المقاصد
٥ قال بهاء الدين زاده في
شرح النقه الاكبر وما قيل
من انه يجوز ان يصدر
عن الواجب مختار
وبصدراتها هذه الانار
عن المختار وهم محض
واحتمال لا يقبالة فانه
يستلزم اشرفية المعلوم
من علته والممكن من
الواجب

تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان يجاهد مثل تلك
الموجود بايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فكونه علمه
عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذا لا يجساد بالذات من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريقة الانتقار الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطارب
وقد يتمك في كونه عالما بالدلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد
عليه ان التصديق برسالة الرسل وانزل الكتب يتوقف على التصديق بالعلم
والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات
حصل العلم بكل ما مروا به وان لم يخطر بالبال كون الرسل عالما والظاهر ان
هذا مكابرة نعم يتجوز ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام وقيل الاستدلال
على العلم بالدلة السمعية غير جائز اصلا فان تصديق الرسل موقوف على علم
ان الاله العالم ارسله فلو توقف العلم عليه لزم الدور واجيب بانه يمكن ان يدعى
الرسول ان لي ولكم الها عالما قادرا ارسلني اليكم لادعوكم اليه ومصداق في
هذه الايات فاذا رؤوا منه الايات صدقوه في رسالته وفي قوله بال لي ولكم
الها عالما فيعلمون علم الله تعالى باخباره من غير دور ومحدور وهذا الجواب
احسن واظهر من الجواب الذي اجاب به التفناني كما مر انفا ثم اعلم ان علمه
تعالى غير متناه بمعنى لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم آخر ومحمدا بما
هو غير متناه كالاعداد والاشكال وذم الجنان وشامل بجميع الموجودات
والمعدومات الممكنة والممتعة ٦ وشامل ايضا بجميع الكليات والجزئيات
امامنا فلنل قوله تعالى فانه بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة الى
غير ذلك واما عقلا فلان مقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى
الذي هو العلم على ما هو رأي الصفائية ٧ وهو الحق او بدونها على ما هو
رأي الفناء والمقتضى للمعلومية هو امكانها ونسبة الذات الى الكل
على السوية فلو اختصت عالمية وهم المعتزلة بالبعض دون البعض لكان
ذلك بمخصص وهو مح في حقه تعالى لا متنازع احتياج الواجب في صفاته
وسائر كمالاته الى التخصيص لمناقته الوجوب والغناء المطلق ثم المخالون
في هذا الاسل فرق منهم من قال يتمتع علمه تعالى اعلم ومنهم من قال لا يعلم
مالا يتناهى ومنهم من لم يحوز علمه بذاته ومنهم من لم يحوز علمه تعالى بغيره
وارلة كل واحدة من هذه الاقوال الباطلة واجوبتها من طرف اهل الحق
مذكورة في الطولات والمشهور من مذهب الفلاسفة انه يتمتع علمه تعالى بالجزئيات

٦ قال ابراهيم القسائي
معنى تعلق علمه تعالى
بالمستحيل علمه تعالى
باستحالته وانه لو تصور
وقوه لزمه من الفساد
كذا على ما اشار اليه
بقوله بعض السلف بقوله
علم ما كان وعلم ما يكون
وعلم ما لم يكن ان لو كان
كيف يكون وبهذا تميز
عن علماء المستحيل والله
اعلم

لا والمراد بالصفائية هم
الذين يثبتون الصفات
الرائدة على الذات

٤ قال في شرح الواوئف
معنى كون الشيء زمانيا
انه لا يمكن حصوله الا
في زمان كما ان كونه مكانيا
انه لا يمكن حصوله الا
في مكان **س**

٨ يعني ان كلمة قاطبة تدل
على عموم الازمنة وشمولها
وعومها لا ينفك عن عموم
الزمانيات فلا يرد ان قاطبة
الاستغراق المطلق وقت
لا للظرف تأمل وفي النهاية
تستعمل قاطبة ذرة
منسوبة غير مضافة
ونصبها على الحال
وفي المختار قاطبة اي
جميعا **س**

٣ الكون اسم لما حدث
دفعة كانهقلاب الماء هواء
فان السورة الهوائية
كانت للماء بالقوة فخرجت
منها الى الفعل دفعة فان
كان على التدرج فهو
كالحركة كذا في التعريفات
للسيد واما الفساد فهو
زوال الصورة عن المادة
بعد ان كانت حاصلة **س**

من- يت كونها جزئيات زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير
العلم وذلك يستلزم تغير الذات وهو على الله تعالى مح في ذاته وصفته والتحقيق
انته الى يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتزهره عن الزمان ذاتا وصفة
ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل يكون ثابتا ابد الدهر كاعلم بالكميات والى هذا
التحقيق في الجواب عن شبهة الفلاسفة اشار الناظم بقوله

وَعِلْمُ الزَّمَانِيَّاتِ قَاطِبَةٌ * لَا يَقْتَضِي فِيهِ تَوَقُّفًا بِزَمَانٍ *

قوله وعلم مبتداء مصدر مضاف الى فاعله وهو الضمير الراجع الى المؤثر
المتأثر في البيت السابق والباء في قوله بالزمانيات صلة العلم والموسوف
محذوف اي بالمعلومات المنسوبة الى الزمان نسبة المظروف الى الظرف ومعنى
كون الشيء زمانيا ٤ ان يكون الزمان ظرفا لحادثه واوجوده المستمر في زمانه
المعين وقوله قاطبة اسم يدل على العموم والشمول ٨ للازمنة الثلاثة الماضي
والحال والمستقبل ومعناه مجمعة وهي حال من الزمانيات اي حال كون
تلك الزمانيات جامعة وشاملة للازمنة الثلاثة وقوله لا يقتضي بمعنى لا يستدعي
وقاعله راجع الى العلم والجملة خبر المبتدأ وضمير فيه راجع الى المعلوم الدال
عليه الماومات الدالة عليها الزمانيات وهو متعلق بقوله توقفا قدم عليه
للضرورة وافتل في معنى اللام ومعنى التوقيت التحديد والتقييد اي لا يقتضي
ذلك العلم تحديدا وتقييدا اي للعلوم الزماني بز من من الازمنة الثلاثة لان
علمه تعالى منزّه عن الازمنة والامكنة لانه كما ان ذاته مقدس عن الازمنة
والامكنة لانه تعالى خالقهما فالله وصفاته غير داخل تحت حكم الزمان
فان الداخل تحت حكم الزمان ليس الاماء متغير تغيرا تدريجيا كالحركة
او دفعا كالكون والفساد ٣ او ماضو محل للتغير كالجسم فان ماضو عن
التغير فهو يدخل في حكم الزمان لاستلزامه الزمان وعدم وجوده الا به
فالله سبحانه وتعالى ماضو في الزمان ولا في ظرفه ولا حل فيه وما وقع في الزمان
او ظرفه لان ذاته وصفاته ازلية وخالية عن الحوادث والزمان حادث
ولاشئ من اجزاء الزمان يكون ظرفه او وصفته فلا يوصف بشئ من الزمان
بالنسبة اليه تعالى والى صفة بالمضى والاستقبال والحضور وحاصل
شبهة الفلاسفة انهم قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة لان العلم بالحالة
الاولى اما ان يزول عند العلم بالحالة الثانية او يبقى بحاله والاول يوجب التغير
في ذاته تعالى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزهه تعالى

عنهما وبعضهم اجاب عن هذه الشبهة بان التغير في التعلق والاضافة
فلا محذور فيه قطعاً واجاب الناظم عن تلك الشبهة بما اجاب به مشايخ المعتزلة
وكثير من محققي الاشاعرة وحاصل جوابه ان علمه تعالى لما لم يكن زمانياً اى
داخلاً تحت الزمان ومقيداً به بل كان متعالياً عند ومحيطاً بالزمان كان مستمراً
على حالة واحدة غير متغير بتغير المعلوم ٢ كالعالم بالكميات فلا ينسب اليه الزمان
بالمضى والحال والمستقبل فالوجودات كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى
بارقاتها وليس في علمه تعالى كان وكائن وسيكون والى هذا الجواب ذهب
اما من الاعظم في الفقه الاكبر حيث قال ويعلم الله القائم في حال قيامه قائماً
فاذا قعد علمه قاعداً في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم ولكن
التغير واختلاف الاحوال يحدث في المخلوقين انتهى ولما كانت الارادة
مرادفة للرضا عند المعتزلة ولذلك قالوا ان الكفر ليس مراد الله تعالى لانه
لا يرضى الكفر لعباده اشار الناظم المحقق الى رد قولهم بقوله

٢. اذا علم حصة يتجلى بها
المعلوم بمقالة مرة
ينكشف بها الصور فلا
يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير
المرآة بتغير الصورة

❦ وليس يخرج شئ عن ارادته ❦ لانه لا يرضى بالقرآن ❦

الواو لعطف مسئلة على مسئلة واسم ليس ضمير راجع الى الله المعبر عنه
بلفظ المؤثر في البيت السابق وكذا الضمائر اللاحقة وجملة يخرج شئ خبره
ولفظ شئ يشمل الخير والشر والكفر والايمان وعن ارادته صلة يخرج
وضمير ارادته راجع الى اسم ليس لانه مبتداء في المعنى وقول الشراح
العالي فاعل يخرج ضمير مستتر راجع الى شئ مؤخر لتقدمه رتبة لانه اسم
ليس وتقديم الاخبار على الاسماء جائز في باب كان وان لم يجوز ابن درستويه
في ليس خاصة غلط فاحش لا يليق للماتل فضلاً عن الفاضل قوله لكنه
استدراك عن الكلام السابق اذ هو في المعنى مثبت فلا يرد النقض على معنى
الاستدراك وهذا البيت نظير قول الناظم في بدأ لامالى مرید الخير والشر
القبیح ولكن ليس يرضى بالمحال قوله قط ظرف زمان عامله لا يرضى وهو
مبنى على الضم وعامله لا يكون الاماضيا منفياً تقول مارأيت قط اى مارأيت
في جميع الازمنة الماضية وقد يستعمل في الاثبات نحو كنت اراه قط اى دائماً
واستعماله في المستقبل لحن واستعمال الناظم هنا في المستقبل كان نظراً الى ان
افعله تعالى لا يتصف بالمضى والاستقبال والكل سواء في افعاله تعالى خذ
هذا البيان فانه مقبول عند الاعيان ومن زعم ان استعماله هنا شاذ ثم قال
وفي البيت شذوذ اخر وهو تقديم التأکید على المؤكد ولا يرتكب مثله

الاضطرارة الوزن فقد خرج عن الوزن والاعتدال ودخل في الخط
والضلال ادليس هنا شاذ اول ولا شاذ اخر ولا تأكيد ولا مؤكد والباء
في قوله بكفران متعلق بقوله لا يرضى والمراد بالكفران هنا جمود النعمة
وهو شامل للكفر الذي هو ضد الايمان والخروج عن الطاعة الى العصيان
لو قال لا يرضى بمصبيان لكان شموله اظهر لكن فيه تلميح الى قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر فذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله فهو كائن وان
كل ما هو كائن فهو مراده له وان لم يكن مرضيا ولا مأمو را به بل منها وهذا
منصوص في الكتاب والسنة قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وفي
الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وايضا مذهب اهل الحق ان الرضا
اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض وخالف
المعتزلة في الاصلين الاولين اعني ان كل ما اراد الله فهو كائن وان كل ما هو
كائن فهو مراده ذهبا الى انه يريد من الكفر والعصاة الايمان والطاعة
ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريد ههنا وكذا جميع ما يقع
في العالم من الشرور والقبائح وايضا خالفوا في الاصل الثالث حيث
قالوا بتلازم الارادة والرضا وهذا البيت اشارة الى اثبات مذهب اهل
الحق كثر هم الله ورد قول اهل الاعتزال خذلهم الله قال المولى الخيالي
اتفق اهل الحق على ان ارادة الله تعالى تتعلق بما كان ولا تتعلق بما لم يكن
على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان ما لم يشأ لم يكن
وانعقد عليه اجماع السلف والخلف هـ ثم اختلفوا فيهم هـ من اكتفى بذلك
القدران بذلك القدر من القول وهو ان يقال ان جميع الكائنات مرادة لله تعالى
وامتنع عن القول بانه يريد الكفر او الفسق لا يهانه بكون الكفر والفسق
مأمور به ولرعاية الادب معه سبحانه وتعالى وجوزة بعضهم لاندفاع ذلك
بقريضة حالية او مقالية وقالت المعتزلة ارادة الله لا تتعلق الا بالخبرات وان
لم تقع واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الامر بالايمان مع ارادة تقبضه
بما يعد سفها عند العقلاء والجواب المنع وانما يكون سفها ان لو انحصر
المقصود في تحصيل المأمور به وليس كذلك كما اذا اختبر المولى بعبد
او اعتذر بمصيانته فانه يأمره بما لا يريد وما يقال من ان الموجود هناك انما
هو صورة الامر لاحقيقة فان العاقل لا يطلب ما يؤدي الى هلاكه وخلاف
مقصود فردود بانه قد يطلب ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه فائدة بخلاف
الارادة فانها لا تتعلق بذلك اصلا كما يشهد به الوجدان والثاني انه لو كان

هـ اجمع اهل السنة على
ان الكائنات كلها انما تقع
بارادة الله ولا فرق في ذلك
بين الكفر والايمان ولا بين
الطاعة والعصيان لكنهم
اختلفوا في جواز اطلاق
مثل اراد الله تعالى كافر
زيد وزنى عمرو وبعضهم
جوزوه وبعضهم منعه طالبا
للادب مع الرب وبعضهم
فرق بين مقام التعاليم وغيره
حيث جوز في مقام التعاليم
ومنعه في غيره كذا قالوا
شبه

هـ اي منهم من منع التفصيل
فقال لا يقال انه يريد الكفر
او الظلم او الفسق لا يهانه
ان الكفر والظلم والفسق
مأمور به ولرعاية الادب
معه سبحانه وتعالى كما يقال
خالق الاشياء ولا يقال خالق
القاذورات ولا خالق القردة
والخنزير كذا قالوا شبه
بان نقول ارادة الكفر
من الكافر كسبالة ش
قبضا منها بانه شبه
اذا الارادة حالية ميلانية
تقتضي ترجيح الفعل
او الترك شبه

الكفر مراد الكان بقضاءه فيجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب وال لازم
بط لان الرضاء بالكفر كفر والجواب ان للكفر نسبتين نسبة اليه تعالى باعتبار
خالقيته ونسبة الى العبد باعتبار كاسبيته فوجوب الرضاء باعتبار النسبة
الاولى لا يستلزم الرضاء به باعتبار الثانية التي هي مناط الانكار والثالث
لو كان الكفر مثلاً مراداً لكان التكليف بالايان تكليفاً بما لا يطاق لما ان
خلاف مراده تعالى ممتنع عندكم والجواب ان التكليف بمثل ذلك جائز
وانما الذي لا يقع هو التكليف بما لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة لاستحالة
عقلاً او عادة كالجمع بين القيصين والظيران في الهواء وفي قوله لكنه قط
لا يرضى بكفر ان ردلما قالوا ان الارادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضى لقوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلا يكون مراداً وتوجيه الردان الرضاء اخص
من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفاء
انتفاءها انتهى وحاصل الكلام في تحصيل هذا المرام ان الحسن من افعال العباد
برضاء الله وارادته وقضائه والقبيح منها ليس برضاء بل بارداته وقضائه
لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فالارادة والمشيئة تتعلق بالكل الامر الشرعي
لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح كذا قالوا ولما استدلل المعتزلة على ان الكفر لا يقع
بارادة الله تعالى بانه لو كان كذلك لكان الايمان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون
طاعة شاب به وانه باطل بالضرورة اشار الناظم المحقق الى الجواب عنهم فقال

ليس الارادة امراً وابتغاء بل * وصنف يخصص مقدوراً رجحان *

ذكر لفظ ليس بناء على ان تأنيث الارادة غير حقيقي فيجوز تذكير
عامله اذا اسند الى الظاهر قال النحاس النحوى في اعراب القرآن
في سورة الروم ناقلاً عن المبرد ولا يمتنع تذكير كل مؤنث غير حقيقي
نحو اعجتنى الدار وما المشبه انتهى او على ان الارادة مصدر في الاصل
فيجوز تذكير عامله او على ان كلمة ليس من الافعال الغير المنصرفه على
ان الضرورة احوجت اليه والامر واحد الاوامر لا الامور ويشير اليه
قوله وابتغاء ويندفع به سؤال التكرار فتأمل وهو طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء وقبل قول القائل لمن دونه افعل ثم اعلم ان
الامر على قسمين امر تكويين وامر تشريعي ٣ ففي الاول وجود المأمور به
لازم كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون واما
في الثاني فالمأمور به قد يخلف من الامر في بعض المواضع كما يمان ابي اجهل

٦ قبل الامر والرضا
والحبة كلها اخص
من الارادة عند اهل الحق
وعند المعتزلة الارادة
والحبة والرضا والامر
شيء واحد محمد

٣ والحاصل ان الامر
التكويين يلزم امثاله اى
نفوذه لانه اولم ينفذ لم
تجيز القدرة والارادة
والامر الطلبي لا يلزم
امثاله اى وجود امثاله
لانه للم يلزم جريانه على
وفق الارادة لم يلزم
من عدم امثاله نقص
في القدرة ولا في شيء
من الذات ولا في سائر
الصفات كذا قالوا محمد

وكالصلوة بالنسبة الى تارك الصلوة والمراد به هنا الثاني اذ هو المتنازع فيه ويزن البيت بتحريك تنوين ابتغاء بالكسرة فتكون العروض محبونة والضرب مقطوعا ويمحوز ان يكون عروض البيت مصرعة فحينئذ لا حاجة الى تحريك التنوين كما لا يخفى على اهل العروض وقوله بل للاضراب وهو جعل الاول كالمسكوت عنه موجبا او غير موجب وما بعدها في الموجب موجب بالاتفاق وفي غير الموجب اختلاف قيل موجب وقيل منفي والاول راجح كما اشار اليه ابن هشام في شرح الشذور وهنا موجب ولذلك رفع وصف على انه معطوف على محل خبر ليس لانتقاض النفي بها ويحتمل ان يكون وصف خبر مبتداء محذوف اي بل هي وصف فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة والمراد بالوصف الصفة اذ قد يطلق الوصف عليها وجلة يخصص صفة وصف واسناد التخصيص الى الوصف المذكور حقيقة عرفية وقول من قال انه من قبيل الاسناد الى السبب والمخصص حقيقة هو الفاعل بسبب وصف الارادة ليس بشيء قوله مقدور امفعول ٢ اي يخصص كل مقدور اذا النكرة قديم في الاثبات كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت والباء في قوله برجحان متعلق بمخصص والمعنى بل الارادة وصف يخصص ويميز كل مقدورات بالرجحان والوقوع فالباء داخل على المقصور كما لا يخفى على اهل الحضور وحاصل جواب المحقق عن استدلال المعتزلة منع كون الايمان بالكفر طاعة كيف والطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة كما زعمت المعتزلة اذ هي قديكون طاعة وقديكون معصية واما موافقة الامر فهي طاعة لا محالة فالامر غير الارادة ولا يستلزمها ايضا كما مر في صورة الاختيار والاعتذار ولهذا يقال فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ثم قوله بل وصف يخصصه اذ اضراب عن الحكم الاول واسارة اشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب في رد قول المعتزلة حيث قالوا ان ارادة الله تعالى لاتعلق بالاخبارات وتقرير الرد ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى ولا بد في اختصاص بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة من مخصص وهي الارادة على انه سيأتي من النساظم انه تعالى خالق افعال العباد كلها من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة لان الترخيص والتخصيص في احد المقدورين انما يكون بالارادة فاذا تعلق ارادته تعالى بكل ما كان من الخير والشر والكفر والايمان واما ان ارادته لاتعلق بما لا يكون

٢ اي وصف يخصص احد
المقدورين بعينه بافادة
رجحان الوجود

فلانه تعالى علم بعدم وقوعه فلو تعلقت به فلما ان يقع فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا او لا يقع فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده تعالى عن ذلك كله علوا كبيرا كذلك قاله المولى الخيالى (فائدة) مذهب اهل الحق ان بين الامر والارادة عموما وخصوصا من وجه يحتمعان وينفردان فإيمان ابي بكر رضى الله عنه مثلا مراد غير مأوربه وكفر ابي لهب مثلا مراد غير مأوربه وإيمانه مأوربه غير مراد له تعالى ثم اعلم ان الخلاف فى معنى ارادته تعالى كثير والقول فى تفصيله شهير مع اتفاق المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على القول بانه تعالى لكل الممكنات مرید كما انه فى ایجادها وخلقها فريد فعند الجبائية هى صفة زائدة قائمة بنفسها لا بمحل وعند الكرامية صفة قائمة بحادثة بالذات ٤ وعند ضرار نفس الذات وعند النجاشى كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الكعبى ارادته لفعله علمه ولفعل غيره امره به وعند محققى المعتزلة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة وعند الحكماء والفلاسفة هى العلم بالنظام الاكمل والحق كما قال السعد انها صفة شأنها التخصيص قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلاخصص وامتناع احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات وينبى على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبة الى الكل سواء العلم بما فى الفعل من مصلحة او بانه سيوجد فى وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وانما قلنا ينبى لان السعد ٦ قال الحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية كذا قاله اللقاني ولما بين الناظم حقيقة الارادة ٧ فى المصراع الثانى بانها صفة من شأنها تخصيص المقدورات بالرجحان والوقوع فى اوقاتها المعينة من غير توقف فى ذلك على شىء آخر بل يكفى مجرد تعلق الارادة مرجحا للفعل من غير لزوم باعث آخر كما زعم قوم اشار الى دليل هذا المدعى بالتمثيل والتنظير على سبيل التنبيه والتنوير فقال

* يَجُوزُ تَرْجِيحُ مَا يَنْفِي تَرْجِيحَهُ * كَفَىٰ إِنَاءَيْنِ مِنْ مَّاءٍ لَهْطَ شَانِ *

(قوله)

٣ قال بهاء الدين زاده وانت تعلم ان بين القيام بالذات وكون الشىء صفة تضادا ظاهرا انتهى منه

٤ وهذا القول باطل لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى كذا قاله بهاء الدين زاده منه

٦ عبارة السعد فى شرح المقاصد والحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية منه

٧ اى الارادة صفة تقتضى رجحان احد طرفى الجائز على الآخر منه

قوله ترجيح فاعل يجوز وهو مضاف الى ما الموصولة وينفى بصيغة
المجهول صلة ماواراد بما ينفي ترجمه ما يساوى طرفاه اما بالنظر الى ذاته
كالممكن فانه يساوى وجوده وعدمه واما بالنظر الى وصف القدرة والعلم
فان متعلقها بالنظر اليهما يساوى وجوده وعدمه وانما الترجيح بصفة
الارادة كما مر مرارا وصفة الارادة هي المرجحة فالترجيح بلا مرجح
من الفاعل المختار جائز عند المتكلمين واما الترجيح ٤ بلا مرجح فقير جائز
بالاتفاق فاوردوا الاول مثالين مشهورين احدهما ترجيح العطشان احد
الاناثين المتساويين من كل الوجوه والثاني ترجيح الهارب من سبع ونحوه
احد الطريقتين المتساويتين في التأدية الى مطلوبه الذى هو النجاة فالناظم
رحمه الله اكتفى بواحد منهما فقال كفى اثناين من ماء لعطشان اى ترجيح
الارادة من الفاعل المختار كترجيح حاصل لعطشان احدا لاثناين المملوئين
من الماء وليس هذا من ترجيح الممكن فى حد ذاته من غير مرجح كما يشهد به
الذوق السليم ويعلم بذلك بداهة العقل وبالجملة الفرق بين الموجب
والمختار ضرورية وما ذكره من المثالين تنبيه على ذلك وقال المولى الخيالى
هذا البيت تثبت لما سبق من ككون الارادة صفة مخصصة للتقدورات
بالرجحان والوقوع فى اوقاتها المعينة وفيه اشارة ايضا الى الرد على
من زعم ان الارادة عبارة عن العلم بالنفع او ميل تابع له وانه ترجيح احد المتساويين
على الاخر بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له ان آان يملوان من ماء واحد
فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف فى ذلك على اعتقاده النفع
وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى التأدية الى مطلوبه
الذى هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير داعيد عوده الى
ذلك من اعتقاده النفع او ميل تابع له انتهى قوله من ماء متعلق بمخدوف
هو صفة للاناثين ولا م لعطشان متعلق بترجيح المقدر كما صورناه وجر عطشان
للضرورة ولما فرغ الناظم رحمه الله من الصفات الذاتية ٦ المتفق عليها
بين الماتريدي والاشعرية اراد ان يشير الى الصفة الفعلية التى هى التكوين
وهو المختلف فيها بينهما فقال

تَكُونُ مِنْهُ اَزَلِي لَازِمًا لَهُ * لَكِنْ مَكُونُهُ فِي الْوَقْتِ وَالْآنِ *

التكوين مصدر بمعنى اليجاد والاحداث وضميره راجع الى الله تعالى
والازل منسوب الى الازل وهو استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير

٤ يعنى الترجيح المأخوذ
من التفعلى فقير جائز
بالاتفاق منه
وليس ايضا من وجود
الممكن بلا موجد منه
٦ اى فرغ من بيان الصفات
الذاتية غير الكلام اذ هو
ينبئ بعد التكوين منه

هـ اى بيان الرد ثابت لان التكوين لله اى الاشعري عليه ٢ اى النزاع بين الماتريديين والاشعريين عليه ٢ فان على القارى فى شرح الفقه الاكبر عليه ٥٣ والحاصل انه سبحانه كما قال الطحاوى ليس من خلق الخلق

استفاد اسم الخالق ولا باحدائه البرية اسم البارى فله معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه محيى الموتى بعدما استحق هذا الاسم قبل احياهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشاءهم ذلك بانه على كل شى قدير واليه كل شى فقير لله الاخرس والابكم فينبهما عموم وخصوص مطلق

٧ اى الترجيح المأخوذ فى مفهوم صفة الارادة لله قال فى الارشاد وذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو الكفر الذى يدور فى الخلد وتدل عليه العبارات انتهى منه ٩ وتحقيق الكلام النفسى ان من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد فى نفسه قبل المفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسى وما عبر عنه من اللفظ والكتابة او الاشارة

اصلا لم يتصور دخوله تحت الزمان والآن قطعا وفيه اشارة الى الرد ماشتهر من مذهب الاشعري من ان التكوين عين المكون وذلك هـ ان التكوين ازل لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه وايضا لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع ومنهم من قال انه اراد بالتكوين هناك المكون كالخلق يطلق ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع ٢ لفظيا انتهى * وقال بهاء الدين زاده فى شرح الفقه الاكبر ان التكوين اثبته الشيخ ابومنصور الماتريدى واتباعه ونقلوا اثباته عن القدماء الذين كانوا قبل الشيخ الاشعري وقال بعض الفضلاء ان الشيخ ابامنصور الماتريدى اخذ كون التكوين غير المكون من كلام امامنا الاعظم * والتمساق الاقدم فى الفقه الاكبر حيث قال وقد كان الله تعالى خالقا فى الازل ولم يخلق الخلق ٤ * وكلا الامامين اعنى الشيخ ابامنصور والشيخ الاشعري وان كانا من اعلام الهدى الا ان الشيخ ابامنصور لكونه متأخرا بزمان عن الاشعري كان الحق معه فيما خالفه فيه اذ لم يخالفه الا بما رأى فيه قبحا ومخالفة للحق عن علم ويقين لاعن عناد وتعصب او ظن وتخمين فانهم امام الامة احتارهم الله تعالى لعباده الطالبين للحق فحاشاهم عن السلوك الى مسالك السفهاء الذين ممن بعد نفسه من العلماء وارباب اليقين انتهى ولما ثبت النظم رحمة الله صفة التكوين المختلف فيها عاد الى اثبات صفة الكلام فقال

«كلامنا صفة نفسية فيها» يمتاز عن اخرس او عجم حيوان *

وكان المناسب تقديم اثبات الكلام على التكوين ليكون بيان الصفات المتفق عليها على وتيرة واحدة الا انه اورد التكوين عقيب الارادة لمناسبة خفية وهى ان الترجيح ٧ يقتضى التكوين قوله كلامنا صفة مبتدأ وخبر اى بعض كلامنا صفة قائمة فيها قوله نفسية اى منسوبة الى نفوسنا مضمرة فى قلوبنا قال عر رضى الله عنه يوم السقيفة زورت فى نفسى مقالة اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر رضى الله عنه وقال الا تخطل ان الكلام لى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * والكلام النفسى هـ هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالالفاظ التى تسمى بالكلام الحسى لا الملكية على التكلم كما توهم والفاء فى قوله فيها فالتصحيحه والبأسية اى اذا كان كذلك فبسبب هذه الصفة يمتاز صنفنا هـ عن صنف الاخرس وهو الذى

هو الكلام الحسى كما قالوا منه هـ الصنف هو النوع المتبدع بغير عرضى كالتركى والذى منه

منع عن الكلام اللفظي خلقة وفيه نظر لان امتيازنا عن الاخرس انما يكون
 بالكلام اللفظي لا بالنفسى اذ الكلام النفسى على ما مر هو المعنى القائم فى النفس
 وهو موجود فى الاخرس ٤ كيف لا وهو بقيد ما فى ضميره من المعنى باشارته
 المعهودة او بكتابه المقصودة اللهم الا ان يرجع ضميرها الى الكلام مطلقا نفسيا
 كان او لفظيا على طريق الاستخدام ويكون تأنيث الضمير باعتبار المقالة
 وكلمة او بمعنى الواو والعجم بضم العين وسكون الجيم جمع اعجم كعجم واحر
 وهو الذى لا يقدر على الكلام اصلا لالفظيا ولانفسيا واضافة عجم
 بمعنى من اى عجم من الحيوان ويفهم من كلام الخيالى هنا انه من قبيل
 اضافة الموصوف الى الصفة وفيه شئ فتأمل ويحتمل ان يكون المعنى
 بعض كلامنا صفة نفسية وبعضه حسية فيها اى فبسبب صفة الكلام
 مطلقا نمتاز عن الاخرس اذ ليس له كلام لفظى وان كان له كلام نفسى
 ونمتاز ايضا عن الحيوانات العجم لانتفائهما عنها فيكون من قبيل حذف
 المخطوف وهو شايع كثير فى كلام البلغاء خصوصا فى قصائد الادباء
 والحاصل ان الكلام الذى يتصف به الحادث على ضربين نفسى ولفظى
 فالنفسى ليس مركبا من الحروف والاصوات وان حصل له تبدلات
 وتغيرات بالتقدم والتأخر وسائر الحالات واللفظى مركب من الحروف
 والاصوات وكلا الضربين موجود فى نوع الانسان مفقود فى العجم من
 الحيوان والاول موجود فى صنف الاخرس من الانسان والمتملة حصروا
 الكلام فى نوع واحد وهو المركب من الحروف والاصوات وانكروا
 الكلام النفسى الذى ليس بحرف ولا صوت فرد الناظم قولهم بهذا البيت
 ومقصوده بذكر الكلام النفسى فى الشاهد هنا النقض على المتملة
 فى حصرهم الكلام فى المركب من الحروف والاصوات لاقياس الغائب
 على الشاهد كانه قال لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسى فانه كلام
 حقيقة وليس بحرف ولا صوت واذا صح ذلك منا فكلامه تعالى ايضا
 ليس بحرف ولا صوت يعنى الاشتراك بينهما ليس الا فى هذه الصفة
 السلبية وهى ان كلام مولانا عز وجل ليس بحرف ولا صوت كما ان كلامنا
 النفسى ليس بحرف ولا صوت اما حقيقة كلامه تعالى فبانية لحقيقة كلامنا
 مبانة كلية فاعرف هذا فقد زالت هنا اقدام الاقوام من الذين لم يؤيدوا بنور
 من الملائكة كذا قاله فى الدرة الفاخرة هذا هو البيان الشافى لدفع
 الاشكال والعلم عند الله الكبير المتعال وقال المولى الخيالى يريد

٤ ولو لم يكن للاخرس
 معنى قائم فى نفسه لم يكن له
 اشارة ولا كتابة للذين
 هما كلام حسى فى حقه

ه قال على القارى فى شرح
 الفقه الاكبر ثم تحقيق
 الخلاف بيننا وبين المعتزلة
 يرجع الى اثبات الكلام
 النفسى ونفيه والافقح
 لا نقول بقدوم الالفاظ
 والحروف وهم لا يقولون
 بحدوث الكلام النفسى
 انتهى

ان كلامنا حقيقة صفة نفسية واما الحسية فانما تسمى كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل في قوله ان الكلام لفي القواد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وتقديم الطرف اعنى قوله فيها للحصر اى امتيازنا عن الحيوانات العجم لا يكون الا بالنطق الباطنى واما اللفظى فربما يصدر عنها ايضا وهذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية بامتياز عن الاخرس والحيوانات العجم فالحصر على الاول قصور ولا تكن من القاصرين انتهى اقول مراد الخياطى ان الكلام الحاصل منا على قسمين صفة نفسية وصفة حسية فاطلاقه على الاولى حقيقة وعلى الثانية مجاز تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل فالمعتبر هو الحقيقة وبها فقط يمتاز عن الحيوانات العجم واما اللفظى فربما يصدر عنها كما يصدر عنا فلانما زبه عنها واما امتيازنا عن الاخرس فلا يحصل الا بالكلام المجازى فبلى هذه البيان يكون فى عبارة الناظم قصورا ويحتمل ان يكون مراد الناظم ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية فيها اى بصفة الكلام مطلقا يمتاز عن الاخرس والحيوانات العجم فى القصر على البيان الاول قصور وهو عدم شمول الامتياز عن الاخرس فلا تكن ايها الطالب للحق من القاصرين فتكون من الخامسين ويمكن ان يقال ان مراد الناظم رحمه الله من الكلام النفسى هو مبدأ الكلام وذلك مفقود عن الاخرس بلانزع ولا كلام كما صرح به بعض الافاضل فى تحرير هذا المقام * فعلى هذا لا حاجة الى الحذف والاستخدام * والعلم عند الله العليم العلام (فائدة) اعلم العلى اختلفوا فمنهم من جعل كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم * مجازا فى النظم المؤلف الكريم * ومنهم من جعله مشتركا بينهما لا ينصرف لاحدهما الا بقرينة او بغلبة استعمال ورد الاول بوجوه وصوب الثانى ووجوه الرد والتصويب مذكورة فى الشرح الجوهرة ثم ان المعتزلة لما حصروا الكلام فى نوع واحد وقالوا ليس وراء الكلام الحسى معنى قائم بالمتكلم الا العلم فى الخبر والارادة فى الامر فلا يكون الكلام صفة مغايرة لهما اشار الناظم الى جواب ذلك بعد نقض حصرهم فيما هنالك بقوله

* فَلَيْسَ عِلْمًا بِشَيْءٍ اَوْ اَرَادَتْهُ * لِفَرَقِهَا بِافْتِرَاقٍ ضِدٍّ وَجِدَانٍ *

الفاء جواب لشرط محذوف تقديره اذا علمت الحكم السابق فاعلم ان كلامنا النفسى ليس علما من علومنا تصوريا كان او تصديقي او ارادة من ارادتنا خيرا او شرا

واسم ليس ضمير راجع الى الكلام النفسى وعلم خبره وبشئ متعلق بقوله
 علما و او بمعنى الواو و ارادته عطف على علما والضمير راجع الى شئ واللام
 فى قوله لفرقتها علة النفي وهذا الضمير راجع الى الكلام باعتبار كونه صفة
 او باعتبار المقالة اذ الكلام النفسى يعبر عنه بالمقالة وقول الشارح العالى
 ويحتمل ان يرجع الى الثلاثة والاضافة للعموم اى لفرق كل منهما عن الاخرين
 واما ارجاعه الى الارادة وان كان قريبا فبعيد معنى كما لا يخفى فلو كان لفرقة
 لكان اظهر انتهى غلط فاحش من وجوه اما اولا فلان ارجاع الضمير
 الى مجموع الثلاثة يقتضى ان يكون هنا امرا رابعا حتى يفرق مجموع هذه
 الثلاثة عنه وثانيا ان لفظ كل موضوع لعنى الانفراد كما قرر فى الاصول
 وايضا انه لا ينفك عن الاضافة لفظا او تقديرا فيصير معنى قوله اى لفرق
 كل منها لفرق كل واحد منها فيرجع الضمير الى الواحدة من الثلاثة لالى
 الثلاثة فيكون منا قضا فى كلامه وثالثا ان ارجاع الضمير الى الارادة فقط
 لا يحتمل اصلا فضلا عن بعده و رابعا ان قوله لكان اظهر غلط ايضا
 اذ لا يستقيم الوزن ح الا باشباع الهاء وهو تكلف فى النظم فكيف يكون
 اظهر فتأمل * ولفظ الفرق مصدر فرق بين الشيئين فرقا وفرقا من باب
 نصر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اى لفرقتها اياها عن العلم والارادة
 والباء فى قوله بافتراق يتعلق بالمصدر والافتراق بمعنى الفرق وتوينه للتعظيم
 اى بفرق عظيم * والوجدان هو العلم الحاصل بالحواس الباطنة وانما سمي
 وجدانا لوجوده فى الباطن وحاصل هذا البيت ان الوجدان يشهد بغيره
 كلام الله النفسى لعله و ارادته تعالى كما يشهد بغيره كلام الله النفسى لعلنا
 و ارادتنا لمفارقة عنهما فيمن يخبر عما يعلم خلافة ويأمر بما يريد عدم اطاعته
 واظهار عصيانه فهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى مغيرة للعلم
 والارادة وسائر الصفات هذا كلامهم وقال المولى الخيالى استدل القوم
 على كونه مغيرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافة وفيه ان
 الموجود هناك صورة الخبر لاحقيقته وان الله تعالى لا يخبر الا عن علم فلا يصح
 القياس وعلى كونه مغيرا للارادة بان الرجل قد يأمر لعبده عند امتحانه
 او اعتذاره بعصيانه بما لا يريد كما مر وفيه ما فيه ولما كان حال المستدلين
 ما ترى احوال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فانه يشهد بغيره للعلم
 والارادة ونحن نقول اما مغيرته للارادة فلانها الصفة المخصصة المرجحة

والكلام لا يصلح لذلك واما مغيرة للعلم فظ اذا كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لتغير النسبة لكل واحد من المتسبين او صفة ذات اضافة مغيرة للصورة الذهنية واما اذا كان عبارة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهمها متحدان ليس الا كما يشعر به تقسيمهم النطق الى الظاهري والباطني اعني ادراك الكليات والادراك مطلقا فقد ظهر ان النزاع في انه العلم او غيره لفظي نشأ من عدم تحرير محل النزاع انتهى ولما كان من جملة شبهة المعتزلة انهم يقولون انكم معترفون باختلاف لغات الكتب السماوية وكثرتها وتعترفون ايضا امتناع التغير والتكثير فما يقوم بذاته تعالى ولا شك ان ذلك الاختلاف والكثرة يقتضي الاختلاف والكثرة في صفة الله تعالى اجاب الناظم رحمه الله عن هذه الشبهة بقوله

« لا يقتضي خلق نفسه وكثرته » خلق اللغات كالتجليل وفرقان »

قوله خلق نفسه تركيب اضا في منصوب على انه مفعول لا يقتضي قدم على الفاعل وهو قوله خلق اللغات لاجل الضرورة قوله وكثرته بالنصب عطف على المضاف وضميره راجع الى المضاف اليه ولفظ الخلق في الموضعين مصدر مبنى للمفعول ولفظ الكثرة المضافة الى ضمير اللغات محذوف بقرينة السابق اي خلق اللغات وكثرتها اذ حذف المعطوف شاع خصوصا مع القرينة الدالة عليه وقوله * كالتجليل وفرقان تمثيل للخلق والكثرة ومعنى البيت ان كون اللغات مخلوقة مع كثرتها كصفة التجليل وفرقان مثلا لا يقتضي كون كلام الله النفسي مخلوقا ولا كثرته بل هو معنى واحد قائم بذاته تعالى كالعلم والقدرة اذ الكثرة والتغير الحاصلان من التعلقات الحادثة لا يوجب ولا يقتضي الكثرة والتغير في مبدئها ثم اعلم ان كلام الله تعالى النفسي قديم ازلي مثل علمه تعالى في وجوب تعلقه بالواجب والممتنع والجائز وفي وجوب وحدته وفي عدم تناهي تعلقاته فوجوب وحدته مذهب المحققين من اهل الحق لانهم قالوا ان ثبوت صفة الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد اذ لا يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وحاصل ما قالوا ان الكلام الازلي صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كقيام العلم بها وهو المنزل المعجز للبشر وهو الثابت في اللوح المحفوظ وهو الذي اوحى به الملك للنبي صلى الله عليه وسلم وهو النورية المنزلة

على موسى عليه السلام وهو الأنجيل المنزل على عيسى عليه السلام وهو
 زبور على داود عليه السلام وهو صحائف ابراهيم وآدم وشيث ونوح
 عليهم صلوات الله وسلامه وهو صفة واحدة لم تنزل ولا تزال الا بتأويل
 ولا تغيرت عما هي عليه في حق الله وانما الكثرة والاختلافات في مظاهره
 ووجوداته بحسب القوابل المختلفة ونظير ذلك لتشكيل الملك في صورة
 مختلفة في آن واحد من غير خروج عما هو عليه من الحقيقة الملكية وكذلك
 تشكل الجن واهل الكمال من الانس كالابداً في اى صورة شاءوا مع بقاء
 حقيقتهم على ماهى عليه من غير تبدل ولا تغير وفهم هذا اصعب جدا على
 القاصرين كذا في المطالب الوفية شرح الفوائد السنية هذا البيان هو
 المناسب للمقام والمطابق لمذهب اهل الكلام قال صاحب المقاصد المذهب
 ان كلامه الذى واحد يتكرر بحسب التعلق انتهى وظاهر كلام المولى الخيالى
 هنا يشير الى انه جعل قول الناظم رجه الله خلق نفسى مرفوعا فاعل
 لا يقتضى وقوله خلق اللغات مفعوله على العكس ما ذكرناه فيكون هذا
 البيت بيانا للبيت السابق وهو قوله كلامنا صفة نفسية فيها اد وعبارة
 الخيالى هكذا اقول هو زيادة تثبت للكلام النفسى فان واحدا منا قد يأخذ
 القلم في يده ويملى الالواح والصحف من حديث نفسه من غير تلفظ بكلمة
 فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظى كما يزعم المعتزلة انتهى
 وحاصل مراده ان هذا البيت زيادة بيان للبيت السابق والمعنى ان كلامنا
 النفسى يوجد منا كثيرا فانكاره مكابرة فان واحدا منا قد يأخذ القلم في يده
 ويملى الالواح والصحف من حديث نفسه من غير تلفظ وتكلم بكلمة فظهر
 ظهورا بينا ان الكلام النفسى محقق وموجود فينا مع كونه مخلوقا وكثيرا
 ولا يسوغ انكار وجوده وانه لا يستلزم اللفظى كما يزعم المعتزلة حيث قالوا
 لو كان لله تعالى كلام نفسى لكان له كلام لفظى والتالى بطل والمقدم مثله
 وهذا البيان من الخيالى هو المناسب لسياق الكلام في المآل * واللائق لتببع
 الفهم والخيال ولى هنا حكاية عجيبة وقصة غريبة وهى اى لما شرحت
 قول الناظم رجه الله لا يقتضى الى اخره اعترضت على بيان المولى الخيالى
 في هذا البيت حيث قلت وهذا البيان من الخيالى ليس بوجه وجيه وان
 صدر من العالم نبيه وهذا هفوة من الخيالى لا يليق بشانه العالى ولكن قالوا
 لكل عالم هفوة * ولكل صارم نبوة * انتهى كلامى وعرضت هذا الاعتراض
 على بعض الفحول * فلم يرض لهذا المحصول * فقال ان المولى الخيالى * له

خطب وشان على * فغير العبارة المسفورة الى ما يشعر التعظيم وما يفيد
 التفخيم فغيرت العبارة الى ما حررت في الشرح وهى قولى وهذا البيان
 من الخيال المناسب لسباق الكلام فى المال واللائق لمنع الفهم والخيال وبعد
 ما غيرت العبارة الى ما ترى نمت فى مقامى * افرأيت فى منامى * جاءنى رجلان
 احدهما فى هيئة عالم كبير دى شان * والاخر فى هيئة تليذه الخادم له فى كل
 آن * وهما قد دخلا على وانا فى جرة من الحجرات فتقدمنى العالم الكبير فجلس
 فوق منى وتكبر على متكئا على الوسادة وصغرنى فى عينه النوار فكا أنه
 ينظر الى بعين الحقارة وحصل لى انفعال من ذلك ولحقته خجالة فيما هنالك
 فشرعت فى تعريف نفسي فلم يلتفت الى وجهى وانسى فانتبهت من ذلك
 النوم وعزمت صون لساني عن هؤلاء القوم وان لا اتكلم فيهم بعد اليوم
 ثم أعلم ان دليل صفة الكلام كدليل صفة السمع والبصر وهو العقل والنقل
 وقد سبق بيان الدليل العقلي والنقلي فى قول الناظم فى سميع بصير عالم شاء
 الى اخره ونقلنا هناك ان الدليل الشرعى فى هذه الثلاث اقوى من العقلي
 ووجهه مذكور فى المطولات وقد ذكرنا هناك ايضا ان الدليل الشرعى
 ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع اى اجماع الانبياء والرسل كذا اجمع
 المسلمون على صفة الكلام وان اختلفوا فى تفسيره قال المقرئ فى حاشية
 السنوسى قبل الاستدلال على الكلام بالاجماع اولى من الاستدلال عليه
 بالكتاب والسنة لان ذلك يشبه مصادرة اذ فيه اثبات الكلام بالكلام
 انتهى اقول ان اهل الكلام اوردوا على الاستدلال بالاجماع ايضا سؤالا
 وجوابا حيث قالوا فان قيل صدق الرسول يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق
 وهو كلام خاص له تعالى فيدور قلنا لانم توقفه على اخباره تعالى بل يتوقف
 على اظهار المعجزة على وفق دعواه فظاهر المعجزة يدل على صدق الرسول
 ثبت الكلام بان يكون الكلام من جنسه كالقرآن ولم يثبت بان كانت شيئا آخر
 وحاصل جوابهم ان صدق الرسول لا يتوقف على الاخبار بانه صادق بل
 يتوقف على اظهار المعجزات مطلقا سواء كانت قرآنا او غيره فلا يلزم الدور من
 اثبات الكلام بالشرع وهو ظاهر فالناظم رحمه الله سلك فى الجواب مسلكا
 غريبا لم يسلك اليه احد غيره فانه خالفهم فى تخصيص اثبات الشرع باعجاز
 القرآن الذى هو ابر المعجزات لا باظهار المعجزة كما فعل غيره وخالفهم ايضا
 فى تعميم الجواب حيث قال

* الشَّرْعُ لَيْسَ بِفَرْعٍ لِلْكَلَامِ لَمَّا * يَكْفِي لاثباته اعجاز قرآن :

يعني ان الكتاب والسنة نطقت بانه تعالى متكلم وانعقد الاجماع عليه والادلة الشرعية لما لم يتوقف صحتها ودلائلها على انه تعالى متكلم صحت دلائلها عليه وثبت بها كونه تعالى متكلم من غير دور اذ التوقف من طرف الكلام لا من طرف الشرع فلا دور قطعا ولا احتياج الى الدليل العقلي لضعفه بالنسبة الى الدليل الشرعي كذا قاله بهاء الدين في شرح الفقه الاكبر فالظاهر ان الناظم المحقق اراد بالشرع الادلة الشرعية الثلاث وان امكن تخصيصه بالاجماع ومعنى قوله ليس بفرع للكلام ليس بموقوف لثبوت الكلام لان الموقوف فرع للموقوف عليه واذالم يتوقف الشرع على ثبوت الكلام واثبات الكلام بالادلة الشرعية لم تكن دورا وفي لفظ الشرع والفرع جناس لاحق واراد النفسى بالكلام كما هو المناسب للمقام وقول الشارح العالى الظاهر يحمل على الاطلاق ولو عين اللفظ لم يكن بعيدا فتأمل واللام في قوله لما علة للتكلم السابق وكلمة ما موصول حرفي ويكفي في تأويل المصدر واللام في اثباته متعلق بقوله يكفي * فمعنى البيت ليس ثبوت الشرع موقوفا على معرفة صفة الكلام لكفاية اعجاز القرآن في اثبات الشرع من غير حاجه الى كونه تعالى متكلم فلا يلزم الدور وقال المولى الخيالى لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسى بالكلام فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا بل دلالة المعجزات مطلقا فيصح التمسك بالشرع في ثبوته كما مر وانما اسند الى اعجاز القرآن وجعل كافيا في ثبوته لما انه ابهر المعجزات وظهر الدلائل ولت ان تحمله على الحسى بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف على اعجازه و كونه مخلوقا لا لغيره لا على كونه تعالى متكلم به ومؤلفا له وانه ليس من تأليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور واثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه فيما سبق انتهى * قوله اصلاى لا على نفسه ولا على اعجازه على تقدير كون اعجاز القرآن باعتبار المعنى * قوله مطامى من غير توقف على اخباره بطريق التكلم * قوله وانما اسند اعجاز القرآن يعنى ان الشرع يتوقف على اظهار المعجزة مطلقا والناظم اسند التوقف الى اعجاز القرآن وخصه به وجعله كافيا في ثبوت الشرع لما انه ابهر المعجزات وظهر الدلائل * قوله واثبات الاعلى بالادنى المراد بالاعلى الكلام القديم التسم بذاته تعالى وبالادنى الكلام اللفظى الحادث فيما سبق اى في شرح قوله

سبح بصير عالم شاء الى آخره حيث قال هناك وستسمع من المولى المحقق كلامه دقة وغرابة يدفع حديث الدور وغيره ولما فرغ الناظم رحمه الله من مباحث الصفات الثمانية وما يتعلق منها شرع في مسألة الرؤية وعطفها على اسائل السابقة فقال

«رؤية الله بالأبصار واقعة * للمؤمنين ولكن لأعميان»

الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى الانكشاف التام بحاسة البصر صفة المرئي لا مصدر مبني للفاعل صفة الرائي كما توهمه الشارح العالي والباء في قوله بالأبصار متعلق بالرؤية والأبصار بفتح الهمزة جمع بصرو وهو محل الذي يخلق الله فيه الأبصار عادة عند وجود شرطه والتصريح به تحرير لمحل النزاع بين المختلفين وقوله واقعة خبر المبتداء والوقوع هنا بمعنى الثبوت أي ثابتة بالدلائل العقلية وأما نفس وقوعها فأنما يكون في الدار الآخرة ويؤيد ما قلنا قول الجزائري في منظومة اللامية * رؤية الله بالأبصار ثابتة دليها محكم القرآن فيه تلي * وفي الصحيح من الأخبار بعضها اجماع من قدمضى في العصر الاول ثم الرسول كليم الله يسئلهما لو لم يحز قط لم يرغب ولم يسأل ويحتمل ان يكون واقعة بمعنى واجبة لان الوقوع يحى بمعنى الوجوب قال الله تعالى واذن قع القول عليهم ويؤيده قول اهل الكلام ان الرؤية جائرة في العقل واجبة بالنقل والظاهر ان اللام في قوله للمؤمنين متعلق بالرؤية ويجوز تعلقه بواقعة والمراد بالمؤمنين من انصف بالايان عند المواقف أي الموت سواء كلف به بالفعل او كان صالحا لا تكليف به فيدخل الملائكة ومؤمنوا الجن والايان السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين ادركتهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن انصف بالتوحيد من اهل الفترة لانه ايمان صحيح كذا قاله الثقات واحترز بالمؤمنين عن الكفار فانهم لا يرون ربهم يوم القيمة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم لحجوبون ولان رؤيته تعالى من اعظم الكرامات والتشريف والكفر ليس اهل لذلك فتقيد الحكم بالمؤمنين الا برار لاجراج الكفار الفجار فيكون قول الناظم ولكن لأعميان تصريح بما علم ضمنا لكمال الايضاح في البيان اذ المراد من العميان الكفرة من اهل الطغيان الذين استجبوا العمى على الهدى وحسبوا انهم خلقوا عبثا وسدى وعميان جمع عمى كعمران جمع اجر يقال رجل عمى القلب أي جاهل لا يعرف شيئا وقوم عمون أي جاهلون فكل كافر جاهل من غير عكس وفي هذا البيت صنعة طباق من وجهين

فتأمل وفيه ايضا تلخيص الى قوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة
 اعمى * ثم اعلم ان في هذه المقام اربعة مباحث : المبحث الاول في تفسير الرؤية
 وفي بيان محل النزاع وفي رؤية الله تعالى من المتشابهات فالرؤية في الاصل
 ادراك المرئي بالعين يتعدى الى مفعول واحد فمعنى رؤية الله بالابصار
 ادراكه تعالى على ما هو عليه بحاسة البصر او هي عبارة عن انكشافه
 تعالى انكشافا تاما بحاسة البصر كما ذهب اليه الاشعري حيث قال ان الرؤية
 عبارة عن الانكشاف التام فيكون على طبق المنكشف في التكيف والتجرد
 عنها انتهى فالمصدر على الاول مبنى للفاعل وعلى الثاني مبنى للمفعول وهو
 المراد هنا كما اشرنا اليه سابقا ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام
 العلمى ولاننا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في الباصرة او اتصال شعاع
 خارج من الباصرة بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع في انا
 اذ عرفنا الشمس بمحمد او رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا
 العين كان نوعاً آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوعاً آخر من الادراك
 فوق الاولين تسميه الرؤية بمعنى الانكشاف التام بالبصر ولا تعلق عادة
 الالبما في جهة ومكان ومسافة مخصوصة فهل مثل هذه الحالة الادراكية
 يصح ان يقع بدون المقالة والجهة وان تعلق بذات الله تعالى منزلها عن الجهة
 والمكان فاحاله المعتزلة بناء على ان ما ذكر شروط عقلية للرؤية وجوزنا نحن
 واصحابنا من اهل السنة رضى الله تعالى عنهم بناء على ان ما ذكر شروط
 عادية لها يصح ان يختلف عنها وايضا نحن نقول ان اصل رؤيته تعالى
 في الآخرة ثابت بالكتساب والسنة الا انها متشابهة من حيث الجهة الكمية
 فثبت ما اثبتته النقل وينفي ما نزهه العقل والتشابه فيما يرجع الى الوصف
 الذى يمنع العقل لا يقدح في العلم بالاصل المطابق للنقل كذا قاله على القارى
 في شرح الفقه الاكبر وهكذا قال على الزيدى في اصول الفقه وشمس الأئمة
 السرخسى ايضا كذلك * المبحث الثانى في دليل جواز الرؤية في الآخرة
 عقلا قال الامام السنوسى في شرح الجزايرية واما الاستدلال على جوازها
 من طريق العقل فلانه لاشك ان النقل اذا خلا من طريق النقل فلانه لاشك
 ان العقل اذا خلا ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى بل يجوزها ما لم يقم
 له برهان على الامتناع ولم يوجد ذلك بعد شدة البحث عليه وما ذكره المبتدعة
 في ذلك من الموانع فهو شىء لا يصح شىء منها البتة ثم قال وقداراد اهل الحق

في هذا الدليل العقلي بان قالوا ان قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
 ضرورة اننا نعرف بالبصريين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم
 المشترك من صحيح مشترك وهو اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع
 يشترك بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة
 عن صحة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في صحيح الرؤية اذ هو لا يرى
 ولا مناسبة بينه وبين الرؤية اصلا فتعين ان الصحيح للرؤية هو الوجود وهو
 مشترك بين المولى وبين غيره فيصح اذا ان يرى تبارك وتعالى ولهذا
 يصح عندنا ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
 والاهوم والارادة وغير ذلك وانما لم نرها لان الله تعالى لم يخلق في العبد
 رؤيتها بطريق جرى العادة لالان رؤيتها ممنوعة وايضا فلان الرؤية لما
 قام البرهان العقلي على كونها عرضا ينكشف به المرئي كما ينكشف المعلوم
 بالعلم لاسيما ان قلنا ان الرؤية من جنس العلوم كما قال به الاشعري وتحقق
 بطلان كون الرؤية بالنبعاش الاشعبة وبطل استدعاؤها الجهة وانقرب
 والبد صحت قطعنا ان تتلق بذاته تعالى من غير جهة ولا مقابلة ولا صورة
 كما صحت تعلق العلم القائم بقلوبنا بذاته تعالى كذلك وللتأخيرين اعتراضات
 على ما سبق من تعليل الرؤية بالوجود واجوبة بطول ذكرها وقد اغنى
 الله تعالى عن ذلك بغيره فلا حاجة الى تطويل الكلام في شأنه
 وبالله التوفيق انتهى ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي نحن لا نثبت
 صحة الرؤية بالدلائل العقلية بل نثبت فيها بظواهر القرآن والاحاديث
 ونسلك على تأويلات المخالفين واختاره الامام الرازي في الاربعين وايضا
 قال السعد والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي * المبحث الثالث في دليل
 وقوعها عقلا ونقلها اماعقلا فقدم في المبحث الثاني ولا مدخل للدليل
 العقلي في الوقوع واما نقلها فمن الادلة القرآنية قوله تعالى * وجوه يومئذ
 ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر ان تعدي بحرف الى كان ظاهرا
 في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر الرؤية اسناد النظر الى
 الوجه الذي هو محل العين الباصرة وقد صرح ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فسره بذلك * ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة *
 اذ وقع في الحديث تفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر اليه تعالى * ومنها
 قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك لان فيه تحقير الشأن

الكفار * وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين عن الواحد القهار * فيلزم ان لا يكون المؤمنون محجوبين وهو المعنى بالرؤية والحمل على انهم محجوبون عن ثوابه ورجته مجاز خلاف الظاهر لا يحمل عليه الا لضرورة داعية اليه ولا ضرورة * ومنها قوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم فمر بالرؤية وسياق الآية وخصوص الفاظها يشهد لذلك ومنها قوله تعالى ارني انظر اليك الآية توجيهه ان الرؤية لو كانت متمنعة لما طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونه عبثا او جهلا بما لا يجوز في ذات الله تعالى وهو على الانبياء مخ وايضا انها قد علققت على استقرار الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه * واما دليلها من السنة فقول عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون من كبار الصحابة رضى الله عنهم ووجه الشبهة بالقمر ما اشار اليه في اخر الحديث من عدم تضاد بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة الجسمية والاستتارة الحسية ولو ازم ذلك فغير مقصودة بالتشبيه لانها مستحيلة في حقه تعالى وبالجملة فالقصد تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي * واما دليلها من الاجماع فلان الامة قبل ظهور اهل البدع كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وعلى ان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت اقاويلهم الباطلة وتأويلاتهم العاطلة ومعلوم ان الاجماع المعبر هو اجماع القرون الثلاثة الماضية المشهود عليهم بالصدق والامانة فلا يقدح مخالفة اللاحقين اجماع السابقين وهذه الادلة السمعية كادلت على وقوع الرؤية دلت على جوازها اذ الوقوع مستلزمة للجواز والامكان ولذلك صرح الناظم المحقق بوقوعها ولم يتعرض بامكان الرؤية * المبحث الرابع في تمسكات المكركبين عقلا ونفلا اما عقلا فكثيرة واقواها انهم قالوا الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وبثبوت مسافة مخصوصة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك مستحيل في حقه تعالى فتستحيل رؤيته تعالى * والجواب منع هذه الشروط اذ الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفية والتجرد عنها ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع في ذلك من جهة العقل اصلا فيجوز

رؤيته تعالى قطعه ولائها بمحض خلق الله تعالى من غير ان يكون لشيء مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف ذات الله تعالى عقيب صرف الباصرة وتوضح هذا الجواب ان معنى رؤية الله بالابصار ادراكه تعالى على ما هو عليه سبحانه بخاسة البصر فاعل الحق قالوا ان الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمى ابصارا وفي جزء من القلب سمى علما وفي جزء من الاذن سمى سمعا وفي اللسان سمى ذوقا وفي كل الجسد سمى حسا واختصاص كل واحد بالحل الذي خلق فيه انما هو بمختص خلق الله تعالى واختياره لذلك والافكل جزء من اجزاء البدن عموما يصلح عقلا ان يكون محلا لكل ادراك وكذا اختصاص بعض هذه الادراكات ببعض الموجودات وبان يكون المدرك في جهة من المدرك وغير قريب جدا ولا بعيدا جدا ولا وراء حائل كل ذلك انما هو بمختص اختيار الله تعالى واجرائه العادة ولو خرق سبحانه وتعالى العادة لصحح ان يتعلق كل ادراك بما قرب او بعد وما كان دون الحائل او ورائه وبما ليس في جهة اصلا كما اجري الله سبحانه وتعالى العادة بذلك في العلم ومنشأ غلط المنكرين انهم فاسدوا الغائب على الشاهد وذلك فاسد اذ لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الاخرة لانه لا شك في قدرة الله ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته بدون تلك الشرائط بل عند الشيخ الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب مادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كما عى الصين يرى بقعة الانداس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان كذا قاله الفاضل الدواني * واما تمسكهم الثقيلة فوجود اربعة * الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والاستدلال بهذه الآية من وجهين الاول ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لا يصح اثبات احدهما ونفي الآخر والابصار جمع محلي باللام وهى من صبغ العموم كما تقرر في الاصول فليستفاد من هذه الآية ان لا يراه احد ويلزم من عمومته في الابصار عمومته في الزمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا والاخرة وهو المطلوب * والثاني ان الله تعالى ذكر هذه الآية على طريق التمدح بها فيكون في الادراك بالنسبة اليه تعالى كما لا يشعور اذا في حقه جل وعلا نقص والنقص على الله تعالى مح فادراك البصر له مح * واجيب عن الوجهين معا باننا لانسلم

ان الإدراك والرؤية مترادفان ومتلازمان بل هو اخص منها لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئى ولهذا يقال رأيت القمر وما ادركته ببصرى فلا يلزم من نفيه وكونه مدحا نفيها وكون وجودها نقصا ولو سلم فلانسلم ان الآية تفيد عموم السلب بل سلب العموم لكون موضوعها مجعلا محلي باللام الاستهراقية كما اعتزقتم به أدخل عليه النفي فيكون المعنى لا تدركه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين لان رفع الابهاب الكلى فى قوة السالبة الجزئية واولسما انها تفيد عموم السلب فى الاشخاص فلا نم العموم فى الاوقات والازمان بل المراد نفي الرؤية فى الدنيا للجميع بين هذه الآيه وبين ما يقتضى من ادلة الرؤية فى الآخرة والجمع بين الادلة ما امكن يتقدم على اهمال بعضها وقد يحجب عن الثانى فقط بان التمدح انما يكون اذا كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متميزا بحجاب الكبرياء اذ لا تمدح للمعدوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالآية حجة لنا لاعيانا فليتدبر * والوجه الثانى ان سؤال الرؤية لم يذكر فى موضع من كتابه تعالى الا وقد كنا مقرونا بالاستعظام والاستنكار كقوله تعالى * فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة * ونحوها فاستعظامها وتعليق الوعيد بسؤالها انما هو لامتناعها * والجواب ان الاستعظام انما كان لتعنتهم وعنادهم فى طلبها وريبتهم فى صدق ما اتى به رسوله موسى عليه السلام لالامتناعها ولو كان متمنا منهم موسى عليه السلام كما منهم عن سؤالهم حين قالوا اجعل لنا آلهة كما لهم آلهة بقوله انكم قوم تجهلون او ان الاستعظام كان لطلبهم الرؤية على طريق الجهة والمقابل على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض * والوجه الثالث قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طلب منه الرؤية لن ترانى فان ان للتأيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدالم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفرق والجواب منع كون ان للتأيد بل هى لتأكيد النفي فى المستقبل فوسى انما سئل رؤية ناجزة فى الدنيا فيرجع النفي فى الجواب الى مدة الحياة فى الدنيا اذا لاصل فى الجواب المطابقة * والوجه الرابع من تمسكات المنكرين قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى بادنه ما يشاء فان هذه الآية دلت على انه لا يرى فى وقت التكلم فلا يرى فى غيره اذ لا قائل بالفصل * والجواب ان الوحي هو اسماع الكلام بخفيته ولا دلالة فيه على انتفاء الرؤية اذ الآية دلت سبقت لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحياً اعم من ان يكون مع

الرؤية اء بدونها بل ينبغي ان يحمل على مال الرؤية ليصح جعل قوله
او من وراء حجاب عطفاً عليه قسماً له اذ لا معنى له سوى كونه بدونه الرؤية
تمثيلاً لحان من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفى الرؤية فيحمل
على نفى الرؤية في الدنيا جها بين الادلة والحاصل ان الادلة المعترلة كلها
مدخول فيها وان استدلووا بالقرآن العظيم لانهم يهتدوا بهدى القرآن بل
ضلوا وقد قال الله تعالى يضل به كثيرا ويضل به الا الفاسقين
الحمد لله الذي هداانا بهدى القرآن وما كنا له نهدى لو لان هداانا الله فأنه قال على
القارى في شرح الفقه الاكبر اختلفوا في جواز الرؤية في الدنيا شرطاً فانبتها
اكثر ونفاها آخرون ثم الذين اثبتوها خصوها وقوعها انبينا عليه السلام
في ليلة الاسراء على خلاف في ذلك بين السلف والخلف من العلماء والاولياء
والصحيح انه عليه السلام رأى ربه بفؤاده لا بعينه كما في شرح العقائد وغيره
انتهى وقد روى انه عليه السلام سئل هل رأيت ربه فقال رأيت بفؤادى
واما في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ولا نزاع في وقوعها
وصحتها لان الشيطان لا يتثل به تعالى كالانبياء كذا قالوا ثم اعلم ان المتأخرين
اعترضوا على الدليل العقلى بوجوه مختلفة مذكورة في المطولات وكان من
اقوى الوجوه منهم تعليل الرؤية باشتراك الوجود بين الواجب وغيره
حيث قالوا لانسلم اشتراك الوجود كيف يكون هذا والحال ان وجود كل
شئ عين حقيقته اذ لا خفا في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن فالوجود
لا يكون علة مشتركة بين الواجب وغيره واجيب عن هذا الاعتراض بان
المعنى والمقصود من الوجود في مسألة الرؤية هو كون الشئ له هوية
فاشترك الوجود بهذا المعنى ضرورى فالهوية علة صحيحة للرؤية
وهى مشتركة بين الواجب والممكن فالناظم المحقق اشار الى هذا الجواب بقوله

❦ يرى الهوية لامن جوهرته ❦ او كونه عرضاً اوسق فمندان ❦

وتوضح الجواب موقوف على حل مفردات هذا البيت اما الهوية فقد قالوا
ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققة حقيقة و باعتبار تشخصه هوية ومع
قطع النظر عن ذلك ماهية فالاولان يضافان الى الله تعالى بخلاف الثالث
واللام في الهوية بدل من المضاف اليه كقوله تعالى فان الجنة هى المأوى
وهنا حذف المسنوف وهو شايع كثير في كلام البلغاء والتقديري هوية

الله تعالى و يرى باقى المرء ايضا من اجل هو يته لامن جوهرية ولا من
عرضية ولا من جهة الحدوث فالضمير ان المجروران راجعان الى المرئى
المفهوم من سياق الكلام لا الى الله ولا الى الهوية بتأويل المرئى ولا الى المرئى
مطلقا كما ذهب اليه الشارحون والفقدان بكسر الفاء وضمها مصدر فقد من
باب ضرب ضد الوجود والمراد بسبق الفقدان الحدوث اذ هو الوجود
بعدم العدم وفي هذا البيت صنعة طباق فتأمل * ومعنى البيت ان متعلق
الرؤية هو هوية الواجب في الواجب وهوية المرئى في الممكن لا جوهرية
ولا عرضية ولا غيرهما فالهوية هى العلة المشتركة الصحيحة للرؤية لاعلة
مؤثرة بل المؤثر فيها خلق الله تعالى هذا هو النهاية في شرح هذا الكلام *
والعلم عند الله العليم العلم * وقال المولى الخيالى اقول اراد بالهوية ذات
المرئى لا وجوده فان امتناع رؤيته ضرورى ومنعه مكابرة كإنص عليه الامام
في نهاية العقول ولم يردبها هوية الواجب والالم يكن لقوله لامن جوهرية
او كونه عرضا معنى بل اراد بها هوية المرئى على الاطلاق والضمير في قوله
لامن جوهرية او كونه عرضا راجع الى المرئى او الى الهوية بتأويل المرئى *
واراد بسبق الفقدان الحدوث فحاصل كلامه ان الرؤية لما كانت عند الاشعري
عبارة عن العلم الخاص الذى لا يتعلق بالا بالوجود المنع كإمرت اليه الاشارة
فظهر ان الصحيح لها ليس هو خصوصية الجوهرية ولا خصوصية العرضية
ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور او التعيين او المجموع
المركب منها وكل منها متحقق في جناب البارئ تعالى فيصح رؤيته هذا هو
النهاية في شرح هذا المقام * والله الموفق للرام * انتهى قوله اراد بالهوية
ذات الشئ اى تعينه يعنى ان الهوية لها ثلاثة معان على ما قالوا احدها التشخيص
والثانى الشخص نفسه والثالث الوجود الخارجى واراد الناظم المعنى الاول اى
التشخيص والتعيين كما اشار اليه في حاصل الكلام وهذا المعنى مشترك بين الواجب
وغيره * قوله لا وجوده لان في اشتراك الوجود ترددا * قوله ولم يرد هوية
الواجب والالم يكن لقوله لامن جوهرية معنى لان الله تعالى منزّه عن
الجوهرية والعرضية فلا معنى لسلبهما عنه تعالى ولا لاضافتهما اليه تعالى *
قوله بل اراد بها هوية المرئى على الاطلاق يعنى ليصح ارجاع الضمير
كما اشار اليه بقوله والضمير في قوله لامن جوهرية او كونه عرضا راجع
الى المرئى او الى الهوية بتأويل المرئى وقد عرفت من تقريرنا سابقا

ان امر الضمير سهل لمن هو اهل * قوله فحاصل كلامه اه بمعنى ان مراد الناظم المحقق من ايراد هذا البيت دفع الاعتراض الوارد على الدليل العقلي لاثبات اصل المسئلة بالدليل العقلي كما توهمه الشارح العالى حيث قال والمقصود من هذا البيت الاشارة الخفية الى استدلال السلف عقلا على جواز الرؤية وبهذا القول اقتصر ذلك الشارح وجعل نفسه عاليا على الخيال حتى قال فى اخر كلامه وايست هذا ابلغ الخيال وسبب هذا القول العجب واقبحه العجب بالرأى الخطاء فيفرح به ويصر عليه ولا يسمع نصيح ناصح بل ينظر الى غيره بعين الاستجهال * قال الله الكبير المتعال * افن زين له سوء عمله فرأه حسنا فنعوذ بالله من العجب الذى يردى انفسنا * قوله كما مرت اليد الاشارة بمعنى فى اول شرح قول الناظم ورؤية الله اه حيث قال هناك ذهب الاشعري الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام * قوله كما هو المشهور اى بين المتقدمين من العلماء لكن فيه اعتراض من المتأخرين الادباء * قوله هذا هو النهاية فى شرح هذا المقام * قيل وهذا القول من الخيال اظهار العجز عن كشف المقام وهذا اولى من حمله الى الاقتضار فى بيان المرام اقول اظهار العجز والتوقف فيما يتعلق بامر الدين انما هو من كمال العلم واليقين كما توقف امامنا الاعظم وهمامنا الاقدم فى جواب ثمانى مسائل حين امتحن وسئل وقال ابن مسعود رضى الله عنه ان الذى يفتى الناس فى كل ما يستفتونه لمجنون وايضا جنة العالم لا ادري فان اخطأ طبيب مقاتله وقال ايضا ان من العلم ان يقول الرجل لا اعلم لما لا اعلم وورد ان لا ادري نصف العلم كذا قاله على القارى وقال عليه السلام * ما ادري غير نبي الله ام لا * ثم اعلم ان رؤية الله تعالى فى الآخرة لما كانت عبارة عن الانكشاف التام بحاسة البصر كانت من جنس العلوم كما قال به الاشعري فاثبات الرؤية بالدلائل العقلية والنقلية دل على ان حقيقة الحق للمؤمنين فى الدار الآخرة لكن تردد بعضهم فى هذه القضية فاشار الناظم المحقق الى ذلك فقال

❦ حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا ❦ لكن تردد هم فى دار رضوان ❦

لفظ الحق له معان كثيرة وهنا اسم من اسماء تعالى ومعناه هو الوجود حقيقة اى المتحقق وجوده والحقيقة قد مر تفسيره قريبا وايضا حقيقة الشئ كنهه وفى الحديث لا يبلغ المؤمن حقيقة الايمان حتى لا يعيب مسلما بمعيب هو فيه حتى لا يبلغ خالص الايمان ومحضه وكنهه كذا فى النهاية

والتأني فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية لا التأنيث كما ذهب اليه البعض
 * قوله لم تعقل بصيغة المجهول وانما انت باعتبار وجود التأني وهو من عقل
 يعقل من باب ضرب يضرب قيل العقل في اللغة الربط وفي العرف يطلق
 على ثلاثة معان احدها بمعنى السكنية والتؤدة دون الخرق والحق
 والثاني بمعنى التجربة والاختبار فيقال فلان عاقل اي مجرب الامور
 والثالث بمعنى الادراك ولذلك قيل العقل قوة للنفس يدرك بها الكليات
 وذكر العيني في شرح البخاري انهم اختلفوا في العقل قليل هو العلم لان
 العقل والعلم في اللغة واحد ولا يفرقون بين قولهم عقلت وعلمت انتهى قلت
 ولذلك استعملوه في الكليات كالعالم بخلاف المعرفة فانها تستعمل في الجزئيات
 قال ابوبكر الوراق المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم عن
 الاشياء بحقايقها كذا في التعرف وبما ذكرنا ظهر وجه عدول النظار
 المحقق عن لفظ لم تعرف مع صحة الوزن اذا لم يحز سلب المعرفة ولذلك
 قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر نعرف الله حق معرفته اي بالاعتبار كنه
 ذاته واحاطة صفاته بل بحسب مقدور العبد وطاقته في جميع حالاته كما
 وصف الله تعالى نفسه في كتابه بجميع صفاته حاصل ما قاله الامام نعرف الله
 واجب معرفته الذي اوجبه على عباده في كتابه هـ ولانقصر عن هذا
 القدر * واما قول الامام الشافعي ما عرفناك حق معرفتك فبني على ان ادراك
 الذات والاحاطة بكنه الصفات ليس في قدرة المخلوقات لقوله تعالى
 لا تدركه الابصار ولقوله تعالى (ولا يحيطون به علما) فاختلف القضية بتفاوت
 الحقيقة كذا قال علي القاري * قوله لم تعقل اي لم تعلم ولم تدرك حقيقة الحق وكنه
 ذاته في الدنيا ابدا اي في الماضي والحال والمستقبل لان كلمة لم لها ثلاثة استعمالات
 في العربية اذا المنفي بها تارة يكون منقطعا وتارة يكون مقصورا على الحال وتارة
 يكون مستمرا ابدا فالاول نحو قوله تعالى لم يكن شيئا مذكورا * اي ثم كان والثاني
 نحو * لم اكن بدعائ رب شقيا * والثالث نحو لم يلد ولم يولد ولم يكن له
 كفوا احد * كذا ذكره ابن هشام في شرح الشذور فقول الشارح السالي جعل
 النفي للاستمرار ترجيحاً لجانب المعنى نشأ من العفلة عن هذا فلا تكن من الغافلين *
 والمراد بالعالم هنا عالم الشهادة وهي الدنيا القالية بقرينة المقابلة والباء بمعنى
 في وازدادة العالم الى الضمير من قبيل اضافة الظرف الى المظروف وانما خص
 النفي بعالم الشهادة لان الكلام بالنظر الى المكلف من البشر لا بالنظر الى الملائكة
 من عالم الملكوت فان حالهم غير معلومة لنا ولا يبحث عن حالهم فلنا قوله لكن

هـ قال بعض الافاضل ان
 المعرفة على اربعة انواع
 المعرفة الحقيقية وهي
 معرفة الله نفسه * والمعرفة
 العينية وهي معرفة اهل
 الجنة في الجنة * والمعرفة
 الكشفية وهي معرفة
 الاوليا لربهم * والمعرفة
 البرهانية وهي معرفة
 العلماء لربهم * وهذه المعرفة
 الاخيرة * الفرض على
 المكلفين

ترددهم في دار رضوان استدراك من قوله لم تعقل والمعنى حقيقة لم تعقل ولم تدرك في الدنيا جز ما لكن تردد وتوقف بعضهم في حصول العلم بالكنه في دار الرضائي الآخرة وانما سميت دار الرضوان لان من دخلها كان في عيشة راضية * ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في ان حقيقة ذاته تعالى هل هي معلومة للبشر او لا فذهب الامام الغزالي وامام الحرمين والامام الفخر في اكثر كتبه وجاعة من الصوفية الى نفي وقوعه مطلقا وذهب منهم الى اثباته مطلقا وبعضهم نفي في الدنيا وتردد في بعد رؤيته في دار الآخرة كما نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهذا القول الاخير هو المختار عند الناظم المحقق فانه قيد النفي بقوله بما لنا والقول الاول هو الاصح عند عامة العلماء كما صرح به الامام السنوسي في شرح الجزايرية وقال بها الذين في شرح الفقه الاكبر ثم الحق المحقق ان العلم بكنه ذاته تعالى غير متحقق لاحد اصلا ولا يبعد ان يدعى فيه الاجماع فان العجز عن احاطة صفات الله تعالى منقولة عن علماء كل عصر فضلا عن العوام فكيف عن احاطة ذاته وقد قال اكل البشر * لا احصى ثناء عليك انت كما ائتيت على نفسك وقال الله تعالى وما او تقيم من العلم الا قليلا وجيع العلوم في جنب علم الله اقل من القليل فاذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيرا وامر الله اكل البشر باستزادة العلم بقوله قل رب زدني علما انتهى * وهنا قول رابع وهو التوقف في هذه المسئلة مطلقا لانها من الوجدانيات وليس لها دليل سمعي فحيث لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجوز تخصيصها او انتفاؤها واختار هذا القول المولى الخيالي وسيأتي بيانه وتفصيل هذا البحث مع ادلة الطرفين المذكور في شرح المواقف والخيالي اجل ما ذكر في شرح المواقف والمقاصد بحيث يحصل به القناعة لطالب والقاصد فقال اختلفوا في ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم بكنهها ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه وتبعهم الغزالي وامام الحرمين وجاعة من الصوفية وجوزه الجمهور من المتكلمين ثم اختلفوا وقوعه فنفاه المحققون منهم وابتدوا الآخرون ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته في دار الآخرة وهو المختار عند المحققين لما سنده * احتج الاولون بان تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون الا بالحد والله منزّه عنه لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر ويجوز ان يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقة قصد واكتساب على ان الرسم قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدل النافون بوقوعه بان ما يعلم منه البشر هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات

ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانذوان لم يكن علما ولكنه يجوز ان يكون وسيلة اليه لا بد لنفيه من دليل واستدل المثبتون باننا نتحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية وظنية والحكم على الشيء يستدعي تصوره والجواب ان التصديق وانما يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذه المسئلة وجدانية فالحكم بخصوصها لانفسنا في الماضي والحال ليس الا الوجودان واما في المستقبل فلا طريق الى الجزم بها سوى السمع وكذا الطريق الى الجزم بخصوصها للغير سواء كان فيما مضى او في الحال او في المستقبل هو السمع حيث لا يسمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجوز بخصوصها وانتفاها فليستدبر والله الهادي انتهى * ولما فرغ من مسئلة الرؤية وما يتعلق منها شرع في مسئلة خلق افعال العباد خاتفا حرف العطف فقال

الله خالق افعال العباد وما * يظن توليده من فعل انسان *

الله مبتداء وخالق خبره وازضافة خالق معنوية فيكون المبتداء والخبر كقولنا الله الهنا فيجب تقديم المبتداء وقال بعض النحاة اذا كان احد الجزئين صفة تميز الاسم للابتدائية سواء تقدم او تأخر نحو زيد المنطوق زيد فقول الشارح العالى والمعنى الله تعالى لا غيره خالق ليس في محله لانه يشيران تعريف المسند مطلقا يفيد قصر المسند على المسند اليه والمذكور في كتب المعاني تعريفه باللام الجنسية يفيد القصر فتأمل * والخلق اخراج المعدوم من العدم الى الوجود * والافعال جمع فعل بالكسر قال في القاموس الفعل بالكسر حركة الانسان والمراد بها افعال الاختيارية من الحركة والسكون الحاصلين في الابدان والقلوب اما حركة الابدان وسكونها فظاهر ان واما حركة القلوب فانصرافها وانتقالاتها من حال الى حال وسكونها قرارها وثباتها على حالة واحدة والمراد بالعباد كل مخلوق يصدر عنه الفعل فاقلا كان او غيره كذا قال ابراهيم اللقاني وقال صاحب المطالب الوفية المراد بالعباد عباد الله المكلفين وغيرهم فدخل الحصى الذي سبج في كفه عليه السلام ونحوه انتهى * ويؤيده قوله تعالى * وان من شئ الا يسبح بحمده وبعضهم خص العباد بالمكلفين نظرا الى ان بعض الادلة لا تجري في غير المكلفين وقال اللقاني والصواب التعميم اقول من عم اراد بالعباد المملوك فيشمل الانس والجن والملاك والحيوانات والجمادات كذا قاله السيدي في شرح الفقه الاكبر فتقول من قال وتخصيص المبد لكونه محل

النزاع والافهوتعالى خالق لافعال جميع الاحياء ليس بوجد وجبد والمعنى الله
خالق جميع افعال العباد بحذف المضاف كقوله الامام الاعظم في الفقه الاكبر
فلا حاجة الى جعل الاضافة في افعال الجنس او اللام في العباد للجنس
واضمحلال الجمعية فيهما * ولفظ ما في ما يظن موصولة ويظن بصيغة المجهول
وتوليد مصدر مبنى للفعول اى كونه مولدا نائب الفاعل والضمير راجع
الى ما والموصول مع الصلة مجرور المحل عطف على افعال عطف الخاص
على العام وانما افرد بالذكر لانه على المعتزلة اذا قائلون بالتوليد
المعتزلة لانهم قسموا افعال العباد على قسمين احدهما ما وجد مع القدرة
الحادثة في محل واحد كحركة اليد الاختيار مثلا فان محلها ومحل القدرة
التي قارنتها واحد وهو اليد وهذا الفعل يكون بالباشرة اى بلا واسطة والى
مالا يجتمع مع القدرة الحادثة في محل واحد كاذقاع الحجر وحركته في الهواء
او على الارض عند حركة اليد ودفعها له وكذا حركه السهم والرمح والسيف عند
الضرب بها ونحو ذلك مما لا يخفى وهذا الضرب الثانى هو المعبر
عنه بالتوليد عندهم فذهب اهل السنة في كلا الضربين انهما واقعان بمحض
خلق الله تعالى بلا واسطة وان القدرة الحادثة لا تأثير لها في اثرها البتة
لا مباشرة كافي الضرب الاول ولا توليدا كافي الضرب الثانى ومذهب
المعتزلة اذ لهم الله تعالى ان العبد هو المخترع لافعاله الاختيارية التي
خلقها الله تعالى له اما مباشرة كافي الضرب الاول واما توليدا كافي الضرب
الثانى وليس فعل العبد عندهم فعلا لله تعالى مع انه سبحانه هو الذى
خالق له اسباب الفعل من قدرة ونحوها قيل وفي ذكر الظن الذى هو
الطرف الرابع من الحجة اشار الى ان التوليد عندهم نوع
مستقل من افعال الانسان اقول وفيه اشارة الى ان ظن المعتزلة كذب
بحسب قول الله تعالى وان الظن لا يغنى من الحق شيئا كذا قاله انظر قوله من
فعل انسان ظرف لغو متعلق بالتوليد او ظرف مستقر متعلق بقدر وبيان
لما الموصولة قال المولى التفات الى ان في شرح المقاصد وتحرير البحث في ذلك
ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة
العبد وحدها وعند الاستاذ ابي اسحق الاسفريابي بمجموع القدرتين على
ان تعلقا جميعا بالفعل وعند القاضي ابي بكر البقلاوى على ان تعلقا
بقدرته الله بالفعل وقدرة العبد بلونه طاعة او معصية وعند امام
الحرمين في اخر امره لقدرة العبد تأثير في ذات الفعل لكن على وفق

مشيئته تعالى وارادته وعند الحكماء بقدرته بخلقها الله تعالى في العبد انبيى
والحاصل ان في مسئلة افعال العباد للعقلاء ستة اقوال خمسة منها مردودة
ووجوه الرد في المطولات مذكورة والحق هو المذهب الاول وهو
المقبول والمعول وثبوته بالدلة العقلية والشواهد العقلية اما الاولى فكثيرة
مذكورة في كتب الكلام ونحن نكتفي بواحدة منها وهي ان العبد لو كان
خالقاً لافعاله ومحترماً لها لكان طالماً فاصيلاً ومقدار كل جزء من اجزائها
كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير والعبد بمنزل عن ذلك
وقال الامام السنوسي في شرح الجزائرية ودليل اهل السنة من جهة
العقل برهان الوحدانية فلا حاجة الى التطويل مع المتدعة بمد وضوح
الحق وعدم الضرورة الداعية الى ذلك فانه يشغل البال ويكثر الاحوال
انتهى واما الثانية فن الكتاب قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى الله خالق كل شئ ومن السنة
قوله عليه السلام ان الله صانع كل صانع وصنعه اخرجته البخاري
في خلق افعال العباد والحاكم والبيهقي في الاسماء عن حذيفة ودل على
قول اهل السنة ايضا اجماع السلف قبل ظهور اهل البدع على ان
الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز للوجود ذاتا كان او قولا لها
او فعلا لا يشاركه تعالى في ملك جمع الممكنات واختراعها شئ اى شئ
كان وان التأثير وابتداء الممكنات خاصة من خواص الله تعالى يستحيل ان
يشاركه تعالى فيها غيره كذا قاله السنوسي في شرح الجزائرية والمعتزلة
خذلهم الله تعالى في اثبات مذهبهم شبهة عقلية ونقلية وعلماء اهل السنة
اعانهم الله ذوالمنة * اجابوا عنها باجوبة قاطعة ملزمة قاطعة ومن اراد
الاطلاع على تفصيل المقالات فليراجع الى الكتب المطولات وسيأتى لهذه
المسئلة زيادة توضيح عند شرح كتب العبد ان شاء الله تعالى ولما ثبت كونه
تعالى خالقاً لجميع افعال العباد وكان الاهتداء والايمان والضلالة والكفران
* من افعال الانسان * داخلان تحت خلق الرحان * وكان الاختلاف
في الهداية والاضلال * فرع الاختلاف في خلق الافعال * خصهما الناطق
رحمه الله تعالى بالذكر بعد التعميم * لزيادة الفهم والتفهيم * فقال

هَادٍ مُضِلٌّ حَقِيقٌ وَأَنْفَسَا * عَلَى الْمَجَازِ إِلَى رَسُولٍ وَشَيْطَانٍ *

قوله هاد مرفوع تقديره عطاف على قوله خالق بخذف حرف العطف

(وكذا)

وكذا مضل وقوله حقيقى خبر مبتداء محذوف اى اسناد كل واحد من الهداية والاضلال المفهومين من لفظ هاد ومضل اليه تعالى اسناد حقيقى ويجوز ان يكون منصوبا وان لم يساعده رسم الخط على ان يكون صفة لمصدر محذوف مع فعله اى اسناد كل واحد منهما اليه اسنادا حقيقيا والواو في قوله وان نسبوا واو الخال اذا قالوا في امثاله والصواب ان هذه الواو عاطفة على محذوف تقدير الكلام اسنادهما الى الله تعالى حقيقى على كل حال * وان نسبوا الى رسل وشيطان على المجاز في بعض الاحوال فيكون من باب عطف الخاص على العام ورسل يسكون السين لغة في رسل بضمين فتقول الشارح العالى يسكون السين للوزن ليس في محله * وفي هذا البيت صنعة طباق من وجوه فتأمل وفيه ايضا الف والنشر على الترتيب وفي تقديم الهداية اشارة الى ان رحمة غالبية سابقة على غضبه كما ورد في الحديث القدسى سبقت رحمتى على غضبى * ثم اعلم ان الشيخ الاشعرى ومن تبعه من اهل السنة ذهبوا الى ان الهداية من الله تعالى بمعنى خلق فعل الاهتداء وهو الايمان وما يلحقه وان الاضلال من الله بمعنى خالق فعل الضلالة وهو الكفر وما يتبعه فهما لا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله تعالى اذ لا خالق سواه وما نسب منهما الى الرسل والقرآن او الى الاصنام والشيطان فعلى سبيل الاسناد الى الاسباب مجازا كقوله تعالى وانك لتتهدى الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهتدى لى اقوم وقوله تعالى رب انهن اضلن كثيرا من الناس وقوله تعالى واقد اضل منكم جبلا كثيرا * وقالت المعتزلة الهداية من الله تعالى بيان طريق الهدى والاضلال منه تسمية العبد ضالا عند اختياره الضلالة فعندهم لما لم يجزان يخلق الله تعالى افعالهم لم يوجد خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال ويقولون ما ضيف الى الله تعالى الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخابق فعل الاهتداء وما ضيف اليه تعالى من الاضلال فالمراد اضافة الشئ الى سببه او شرطه كحجة الاسلام وفي التفسير شرح التمهيد قال في الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك لان الله قال ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولو كانت الهداية من الله تعالى هو بيان الطريق وانه عام في كل نفس لما صح تعليق البيان الهدى بالمشيئة وكذا قوله تعالى يهتدى من يشاء ويفضل من يشاء فلو كان المراد منه البيان لم يصح تخصيص بالمشيئة ولم يتحقق هذه القسمة لما ان البيان عام في جميع الخلق وكذا في الاضلال لو كان المراد منه تسمية العبد ضالا لقيد ذلك بمشيئة العبد

لابمشية الله تعالى لان تسمية ضالا انما يقترب على اختياره الضلال وابتدائه
عند الخصم فيكون ذلك مقيدا بمشية العبد لابعشية الله تعالى فسلم بهذا ان الهدى
هو خلق الاهتداء دون البيان ولذلك نفى الله تعالى الهداية عن النبي عليه
السلام لمن يحبه بقوله انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولو كان
الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي لان النبي عليه السلام كان يبين الطريق
لعمامة الخلق لمن احب وابعض انتهى و يؤيد هذا قوله عليه السلام اللهم اهد
قومي فانهم لا يعلمون والمولى الخياط قد اوضح هذا المقام مع اجال في الكلام
حيث قال ذهب الاشعري ومن تبعه الى ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء
والايمان والاضلال عبارة عن خلق الضلالة والكفران فلا ينسبان عندهم
حقيقة الى غير الله تعالى اذ لا خالق سواه نعم قد يسند الهداية على سبيل المجاز
الى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والاضلال
الى الاصنام والشياطين كما في قوله تعالى رب انهن اضلن كثيرا خلافا للمعتزلة بناء
على توهمهم الفاسد سقوط قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
فحملوا الهداية على بيان طريق الحق والارشاد الى طريق الجنة في الآخرة
والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التلقيب بالضللال او الوجدان
ضالا واورده عليهم ورود الهداية في مواضع من القرآن مقيدة بالمشية فان البيان
عام لا يقبل التقييد وقوله تعالى انك لاتهدى من احببت وقوله عليه السلام
اللهم اهد قومي مع انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد
طريق الجنة في الآخرة او على الدلائل الموصلة الى البغية اشتراكا او مجازا
كما حمل الاشعري قوالهم هداة فلم يهتد على المجاز وكذا قوله تعالى واما نود
فهديناهاهم فاستجبوا العمى على الهدى ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه
لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتلقيب بالضللال او الوجدان
ضالا على مشيئة الله تعالى كما وقع في كتابه المجيد * ثم الهداية قد يفسر
بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ومقابله الضلال بمعنى فقدان
ما يوصل اليه فعلى هذا يكونان لازمين والمشهور انها عبارة عن الدلالة
الى ما يوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
انتهى * قوله والمشهور الى اه يعنى ان الهداية المتعدية لها تفسيران الاول
انها عبارة عن خلق الاهتداء والثاني انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل
الى المطلب الثاني هو المشهور بين العلماء * ولما فرغ من بعض فروع

مسئلة خلق افعال العباد شرع في بعض اخر منها وهو مجتث الحسن
والقبح فقال

الحسن والقبح شرعيان * نقول بالعقل ايضا قد ينالان *

قوله الحسن مبتداء والقبح عطف عليه واللام فيهما عوض عن المضاف اليه
اي حسن جميع الافعال وقبحها وقوله شرعيان خبر مبتداء محذوف اي هما
شرعيان والجملة خبر المبتدأ الاول * ولكن حرف عطف وشرط كونها
للعطف ان تقع بعد النفي او النهي وان يقع بعدهما المفرد وان لا يقد مها
الواو نحو ما قام زيد لكن عمرو * ولا تضرب زيدا لكن عمروا وعن
الكوفيين يجوز العطف بها بعد الاثبات قياسا على بل لان معناها كمنى بل
وغير الكوفيين لم يجوزوا كونها للعطف بعد الاثبات لانه لم يسمع كذا
قاله ابن هشام في شرح الشذور * والناظم المحقق جعلها للعطف اما جلا
على مفهوم كلامه اذا لمعنى لاعقلها عند الاشاعرة واما جلا على مذهب
الكوفيين ولها حكم خاص لا يوجد في سائر الحروف العاطفة وهي اتصالها
بالضمير والمراد بضمير الجماعة معاشر الناس يدية لانهم ذهبوا الى ان
حسن بعض الاشياء وقبحها ينالان اي يدركان بالعقل وسند كره في تفصيل
هذه المسئلة ان شاء الله تعالى ولذلك اتى الناظم بلفظ قد المفيدة لايجزية
في قوله قد ينالان وفي هذا اليت منعة طباق من وجهين فتأمل ثم اعلم
ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له كالفرح والحزن والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان
كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق بالمدح والذم كالعبادات والمعاصي
ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث
فقد اختلف فيه فمذهب الاشعري حسن جميع الافعال وقبحها شرعيان ولا حظ
للعقل فيهما فيعرف الحسن منهما بامر الشارع بان قال افعلوه ويعرف
القبح منها بنهي الشارع بان قال لا تفعلوه فالتعالى خلق بعض الاشياء حسنا
فامر به وبعضها قبيحا فنهي عنه حاصله ان كل ماورد الامر به فهو حسن
وكل ماورد النهي عنه فهو قبيح وعند المعتزلة الحسنة * بالحسن والقبح
هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعل الاصلح حسن
وتركه قبيح اذا خلاصة قول اهل الاصول * واما خلاصة قول اهل
الكلام على ما قاله المولى الخبالي فهو ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة
معان الاول هو ان الحسن متعلق بالمدح والفعل عاجلا والثواب اجلا والقبح

تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا والثاني ان الحسن ملائمة الفرض والقبح منافرة. والثالث هو ان الحسن صفة الكمال * والقبح صفة النقصان ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع في الاول فذهبت المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع انما ورد للكشف والبيان وقد صرح في شرح المقاصد بان بعض اهل السنة وهم الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب التصديق بالنبى عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو طرف به وبصفاته وكما لاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم * لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن * والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير احتياج ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض الاخر وهذا معنى قول الناظم المحقق لكننا نقول بالعقل ايضا قدينا لان وذهب الاشاعرة الى انه ثابت بالشرع مطلقا واحتجوا عليه بوجوه مذكور في المطولات واما الرد على المعتزلة فهو ان افعال العباد مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا تأثير لكل ماسواه في شئ منها البتة كذا قاله الامام السنوسى في شرح الجزايرية ثم قال والبحث في هذه المسئلة طويل جدا * وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل * وبالله التوفيق انتهى ولما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاء قدرة العباد فيما صدر عنهم من الخير والفساد ومشعر المذهب الجبرية من اهل العناد عقب المحقق ثبوت تلك المسئلة ان للعباد اختيارات جزئية وارادات قلبية دفعا لذلك الاتهام وردا على من يقول بالجبر من الانام فقال

❦ وَلِلْعِبَادِ اخْتِيَارٌ وَهُوَ كَسْبُهُمْ ❦ فَيُوصَفُونَ بِطُوعٍ اَوْ بِعَصِيَانٍ ❦

الواو لعطف مسئلة على مسئلة قوله للعباد خبر مقدم واختيار مبتداء ومؤخر والمراد من العباد ههنا المكلفون وهم الانس والجن والملئق بقرينة قوله يوصفون بطوع او بعصيان بخلاف ما سبق في بيت افعال العباد فانه عام لجميع المخلوقات على ما بيناه سابقا واصل معنى الاختيار * ايشار فعل احد

الشيئين على الآخر وقال بعض الاخيار في معنى الاختيار هو بمعنى الارادة
صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ولا مرجح وهو المراد هنا
ولذلك فسر الناظم بالكتب الذي هو تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله
حيث قال وهو كسبهم وسكون الهاء من هو بعد الواو لغة مشهورة بل
قراءة متواترة في القرآن وكذا اشباع ييم الجمع بالضم في كسبهم لغة مشهورة
وقراءة متواترة اخطاء من قال الهاء من ضرورات الشعر والفاء في قوله
فيوصفون بافعالهم لاخالقون لها بل الخالق هو الله تعالى والعبد كاسب
متصف بالطاعة والعصيان وقد ائبت الله تعالى اسم الطاعة والعصيان
في افعال العباد بقوله ومن بطع الله ورسوله وقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله وفي قول الناظم فيوصفون بطوع او بعصيان اشارة الى ان
مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب هو الجزء الاختياري وكلمة اول تنويع
والتقسيم اشار بها الى ان المكلف على ثلاثة انواع بعضهم مطيع لربه دائما
وهم الانبياء والمرسلون والملائكة المقربون وبعضهم متصفون بالكفر
والعصيان من الجن والانسان وهم الكفرة الفجرة وبعض منهما متصف
بالطاعة والعصيان مما وهم الفسقة المهرة وفي هذا البيت صنعة طباق من
وجوه فتأمل * ثم اعلم ان هذه المسئلة مترجمة بمسئلة الكسب وهي من
غوامض مباحث الكلام حتى ضرب بها المثل بين الانام فقليل اخفى من
كسب الاشهرى وادعى بعضهم انه اسم بلا معنى بل هو شبهة بالفر
والعما فلا بد لنا هاهنا من خمسة مقامات * المقام الاول في معنى الكسب لغة
 واصطلاحا وما يتعلق به فالكسب لغة طلب الرزق واصله الجمع وبابه
ضرب وكسب واكتسب بمعنى كذا في مختار الصحاح واصطلاحا تعلق
قدرة العبد وارايدته بفعله الاختياري وقال صاحب التعريف ومعنى
الاكتساب ان يفعل بقوة محدثة وقال بعضهم معنى الكسب والاكتساب
ان يفعل لجر منعمة او دفع مضرة لقوله تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت ولهذا لا يوصف به الله تعالى بل يوصف الخلق وفرقوا بين
الكسب والخلق بان الكسب ما وقع باله والخلق لا باله وقيل * الكسب
امر لا يستقل به الكاسب والخلق امر يستقبل به الخالق وقال بهاء الدين
في شرح الفقه الاكبر ومعنى الكسب وتحقيقه ان قدرة الله تعالى وان كانت
مستقلة في افعال العباد من غير احتياج الى انضمام امر اخر لكنه سبحانه
اجرى طائفة وحكم حكيمته ان لا يخلق فعلا من افعال عباده الا بعد ان

يريدوا ويعلموا قدرتهم عليه ليحزى الذين اساءوا بما عملوا ويحزى الذين احسنوا بالحسنى ليرتب الاسباب والمسببات وينطبق المبدأ والمعاد ويكون لله الحجة البالغة فيكون تعلق قدرة العبد بفعل ما بحسب ارادته علة موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الالهية وان لم يكن لها فيه تأثير اصلا ولدوران القدرة المؤثرة الالهية على قدرة العبد وتعلقها بالفعل سميت تلك القدرة كاسية وتعلق العبد قدرته بارادته بفعل ما كسبا انتهى خلاصة هذا القول * ان الكسب فعل له مدخل في وجود الاثر في محل هو الفاعل بلا صحة انفراذه فيكون مقدور الله تعالى قدرة ابتعاد وتأثير ومقدور العبد قدرة اتصاف واكتساب عليها يترتب الثواب والعقاب * والحاصل انهم ذكروا في الكسب طريقين الاول ان الله تعالى اجري عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه ومتى صمم على المعصية يخلقها فيه وهذا القدر كاف في اضافة الفعل اليه وكونه مخاطبا من الله تعالى بالوعود والوعيد والمدح والذم لان الفعل حصل بسبب عزمه الثاني ان ذات الفعل والحركات والسكنات وكونها طاعة او معصية صفات تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة او المعصية وذات الفعل يخلق الله تعالى وكونها طاعة او معصية بفعل العبد وبسبب صرف فهمها اليهما وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي هذا ما ذكره كذا قاله شارح الصحائف لكن قيل الطريق الاول صعب مشكل جدا لان تصميم العبد ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون فيه للعبد مدخل اصلا ولصعوبة مشكلة خالق الافعال انكر السلف على المناظرين فيها من غير داع لانه مؤدى الى دفع التكاليف واستقباحها او القول بالشريك عصمنا الله تعالى واياكم عن مزالتى الاقدام في مثل هذا المقام بالنبي عليه السلام هذا الذي ذكرناه من معنى الكسب هو عند العلماء الحنفية واما عند الاشعرى فقد قال المولى الخياط الى الكسب عند الاشعرى عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعاله الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل في وجودها انتهى * اقول هذا مخالف لما قالوا ان الاشعرى قال في عامة كتبه معنى الكسب ان يكون الفعل بقدرة محدثة فن وقع منه الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى * فان هذا الكلام من الشيخ الاشعرى صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع فرع التأثير غاية الامر انه لم يطلق على العبد انه خالق اذبا كذا في قصد السبيل (المقام

الثاني (في بيان مذهب الجبرية القائلين بان العبد مجبور لا اختيار له البتة في شيء من افعاله وانما هو آلة للفعل كالمسكين للمقاطع والشجرة للريح والباب للعلق بل هو كخيط معلق في الهواء تميله الريح تارة يمينا وتارة شمالا فالحيوانات عندهم في افعالها بمنزلة الجمادات وحاصل قولهم نفي الكسب والاختيار بالكلية ومبنى مذهبهم على ما قاله اللقاني اصلان احدهما لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد * وثانيهما ان الفاعل المختار لا بد ان يكون عالما بتفاصيل احوال افعاله وتفاصيل احوال الانهال غير معلومة * المقام الثالث في بيان مذهب اهل القدر والاعتزال فانهم ومن وافقهم من اهل الزيغ والضلال مطبقون على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ومبنى مذهبهم على ما قاله اللقاني اصلان ايضا احدهما ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وثانيهما ان افعال العباد واقعة على وفق قصورهم ودواعيهم * والجواب عن اصولهما الفاسدة وشبههما الكاسدة المذكور في المطولات ويرد قول الفريقين قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين لانه تعالى وصف عباده بالعبادة وهي كسبهم فيكون ردا على الجبرية وايضا وصفهم بالاستعانة وهي تنا في الاستطاعة فيكون ردا على المعتزلة المقام الرابع في بيان مذهب الشيخ الاشعري رضي الله عنه فانه قال افعال العباد والاختيارية واقعة بقدره الله وحدها وليس بقدرتهم تأثير فيها بل الله اجري مادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هنالك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابدا ما واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون لهما تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلالة حتى قال فعل العبد بالاختيار لا بالاضطرار * ولكن الاختيار من الله تعالى بالجبر والاضطرار فكيف مختارون في وقت افعالنا ومضطرون في اختيارنا الذي بواسطة وجدت افعالنا فافعالنا موجودة بالجبر والاضطرار * خلاصة مذهب الاشعري ان الاختيار عنده مقارن لخلق الافعال وواسطة في خلقها فيكون العبد مجبورا في الاختيار فيلزم منه ان يكون مجبورا في الافعال هكذا قالوا * المقام الخامس في بيان مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي رضي الله عنه فانه قال ان قدرة العبد وارادته مدخلا في الفعل من غير تأثير الابدان ويعبر عنه بالكسب وتفصيله انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله المستعان

وثبت ايضا بالضرورة والبداهة ان لقدرة العبد و ارادته مدخل في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش * وذلك المدخل ليس مدخل ايجاد واختراع اذ هو مختص به تعالى بالدلائل الواضحة فعلمنا انه نوع اخر يعبر عنه بالكسب والارادة الجزئية وقصرت العبارة عنه الا بلفظ الكسب كما ان التفرقة بين اللذة والا لم معلومة قطعها ولا يعبر عنه عنهما الا بهذين اللفظين وقد جعل الله تلك الارادة الجزئية سبباً دياً لخلق افعال العباد وتحقيقه ان ذات العبد وصفاته مخلوقتان لله تعالى فصفة الارادة قابلة للضدين اى الفعل والتك على البذل وكذا القدرة فانفسهما مخلوقة لله تعالى لكن تعلقهما وصرفهما الى خصوص افعال جزئية من العبد وذلك الصرف من قبيل الحال لا موجوده ولا معدومة لكنها قائمة بوجود كالعالمية وهى النسبية بين العالم والمعلوم والامور النسبية لا وجودها في الخارج كذا قرر في محله فصرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة اليجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وقدرة الله مؤثرة وقدرة العبد غير مؤثرة وهذا القول هو الحقيق بالقبول عند اكثر علماء الفحول وموافق لقول السلف لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين وايضا موافق للعقل ومطابق للنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله قبل هذا القول منقول عن جعفر الصادق واولاده الكرام وقيل سمع هذا ايضا من الامام الاعظم حجة الاسلام ابى حنيفة رضى الله عنه كذا في شرح الصحائف وههنا سؤال مشهور وله جواب مسطور * حاصل السؤال ان الجبر لازم هنا قطعاً لان علم الله تعالى و ارادته اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب او بعده فيمتنع لامتناع انقلاب علمه سبحانه وتعالى جهلاً وامتناع تخلف مراده عن ارادته اصلاً وحينئذ لا اختيار مع الوجوب والامتناع قطعاً وحاصل الجواب انه سبحانه وتعالى يعلم ويريد ان العبد يفعل او يترك باختياره فلا اشكال * في هذا المقال * والعلم عند الله الكبير المتعال * وقد علم مما سبق من كون الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل للعقل في احكام الله تعالى الا ان الناظم المحقق كرهه بقوله

لَا دَخَلَ لِلْعَقْلِ فِي حُكْمِ الْإِلَهِ وَفِي * تَجَوُّزِ تَعْلِيلِهِ فِي الْبَعْضِ قَوْلَانِ *

لجعل هذا القول توطئة لبيان مسألة اخرى وهى انفاء الاعراض في افعاله

٦ قوله لجعل علة لقوله
ولامه متعلق له

واحكامه تعالى والمراد بحكم الايجاب والتعريم المتعلقين بافعال المكلفين وهو المسمى بالحكم الشرعي يعني لادخل ولا تعلق للعقل في تحسين جميع حكم الاله وتقييده بل قيل هو الاله لمعرفة بعض الاحكام كما صرح به فيما سبق من الكلام * قوله وفي تجويز تعليله ابتداء المسئلة وهو من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وضمير تعليله راجع الى الحكم والتقدير وفي بيان تجويز المجوزين تعليل بعض الاحكام * قولان عند العلماء الاعيان والمراد من بعض الاحكام * ماعدا بعثة الانبياء عليهم السلام * لاهتداء الانام * والحجة عليهم وماعدا اظهار المجزة لتصديق الانبياء فانه لا خلاف في تعليل هذين الحكمين فن انكر التعليل فيهما فقد انكر النبوة كذا قاله صاحب المعارف والمراد من القولين نفى الجواز واثباته اما المثبتون فهم الماتريدية واكثر الفقهاء وبعض المعتزلة * واما النافون فهم الاشاعرة قال شارح الصحائف اختلف العلماء في تعليل افعال الله واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب آخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه تعالى انتهى احتج الفريق الاول عقلا ونقل * اما عقلا فلانه تعالى لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وهو على القادر * الحكيم * الغنى * محال واما نقلا فهو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن العظيم ودالة على تعليل افعال الله الكريم * واحتج الفريق الثاني وهم النافون حيث قالوا لا شك ان التعليل بالاغراض مستحيل في حقه تعالى مطلقا سواء كان الغرض راجعا اليه تعالى او الى خلقه * اما وجه استحالة الغرض الراجع اليه تعالى فلائنه ان كان ذلك الغرض الباعث على الفعل قديما وجب قدم العالم ولزم كون افعاله تعالى بالايجاب العقلي كما هو مذهب الفلاسفة ابعدهم الله تعالى وان كان الغرض حادثا يتصف به عند ايجاد الافعال لزم نقصه تعالى في ذاته وكونه مستكملا بتخصيل ذلك الغرض وانه بط * واما وجه استحالة التعليل بالغرض الراجع الى خلقه فهو انه لا يجب عليه اتصال غرض الى شيء من مخلوقاته اذ لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلاح على ما يأتي بيانه في محله كذا قال الامام السنوسي في شرح الجزاير بسمة * وقال ابراهيم القاسبي في شرح الجوهرة مذهب الاشاعرة ان افعال الباري تعالى ليست معللة بالاغراض والمصالح * والغرض ما لاجله يصدر الفعل عن الفاعل * ومذهب الماتريدية امتناع خلوه فعله عن المصلحة ولزومها في جميع افعاله غاية الامر

انا نقصر عقولنا لم نطلع عليها في كل افعاله وذلك لا توجب انتاؤها في نفس الامر * قال السعد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما شبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون انتهى وليس فيه ما يرد مذهب الاشاعرة اذ يقولون بالحكمة والمصلحة في نفس الامر لانهم ينعون العبث في افعاله تعالى كما ينعون الغرض ولذلك كان التعبد من الاحكام مالم نطلع على حكمته لا مالا حكمة له على ان بعضهم نقل عن الاشاعرة انهم انما ينفون وجوب التعليل لانهم يحيلونه كما صرح به ابن عقيل الخبلي وهو غريب انتهى قول اللقاني والاشاعرة لا ينكرون كون فعل الله تعالى متضمنا لحكم ومصالح وان انكروا كون افعال الله معللة بالاغراض * بناء على ان الغرض لابد وان يكون وجوده اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض مع انه ينافي الوجوب كذا قال بهاء الدين * قيل وعلى هذا يكون النزاع بين الاشاعرة والماتريدية قريبا الى النزاع اللفظي لان من قال افعال الله غير معللة بالغرض بمعنى الباعث على الفعل بحيث لو لاه لم يفعله ومن قال انها معللة اراد انها معللة برعاية مصالح العباد ويؤيد هذا قول صاحب التعرف واجمعوا انه تعالى يفعل الاشياء لاملة ولو كان لها علة لكان لاملة علة الى ما لا ينأى هي وذلك باطل * وقال شارح الصحائف والحق في هذه المسئلة ان الله تعالى قادر حكيم غني ولا بد من الفعل او الترك بالنسبة اليه تعالى واحدا في المقدورية لانه لا يباشر الفعل كما يباشر افعالنا بل يكفي في حدوث الحوادث قوله كن فينبئنا بخيار اولى الطرفين واحسنهما وما لا يكون قبهما اذ ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص ومحال بالضرورة وتلك الاولوية لا تكون بالنسبة اليه تعالى لنتزعه عن ذلك بل في نفس الامر او بالنسبة الى العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص والعبث وايضا لا خلاف ان بعثة الانبياء لا هتداء الخلق والحجة عليهم واظهار المعجزة لتصديق الانبياء فن انكر التعليل انكر النبوة وكل دليل يأتي به يكون قادحا في النبوة * فان قلت جاز ان يكون انكارهم في غير هاتين الصورتين قلت دلائلهم في التعليل مطلقا فيكون دعواهم كلية وايضا لو كان كذلك لكان دلائلهم منقوضة بهاتين الصورتين والدلائل العقلية لا يقبل التخصيص

وমানقل عن الثقات انها غير معللة معناه غير معللة بما يرجع نفعه الى الله تعالى اذ العرف ان يقال انى ما فعلت هذا لغرض او علة اى بما يرجع نفعه الى لانه ما فعله لمصلحة اصلا انتهى * ولما فرغ من ذكر الاختلاف في تجويز تعليل البعض من افعال الله تعالى عقبه بذكر مسألة تكليف ما لا يطاق لكون التكليف بها فعلا من افعال الله تعالى فقال

❖ ولا يكلف عبد فوق طاقته ❖ لكنه لا يعقل عاجز عان ❖

والاول عطف مسألة على مسألة ويكلف فعل مضارع مجهول من التكليف يقال كلفه الشئ تكليفا اذا امره بشئ يشق عليه فيتعدى الى المفعولين بلا حرف الجر واما استعمال بعضهم المفعول الثانى بالباء فباعتبار معنى الامر * ولو قال الناظم ولا تكلف نفس فوق طاقتها لكان مناسبا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاصل في كلمة فوق انها ظرف من ظروف المكان وتقابلها التحت وقد تستعار المنزلة والرتبة ونحو ذلك وقد يحى بمعنى افضل وارتفاع واكثر قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم اى افضل من ايديهم وقال الله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة اى ارفعهم بمنزلة يوم القيمة وقال تعالى وان كن فوق اثنين اى اكثر من اثنين كذا في كتاب الوجوه والنظائر والمعنى الاخير هو المناسب في هذا المقام فقول من قال كلمة فوق اسم بمعنى ما لا يسهه الطاقة نشاء من قلة التدبر او من الفاقة قوله لكنه استدراك من فحوى الكلام ومفهومه وضميره راجع الى ذلك المفهوم وكلمة لاحرف عطف والمعطوف عليه محذوف واللام في العقل بمعنى الباء وطان اسم الفاعل من عنا اذا خضع وذل فاعل اعلال قاض وفي النهاية العانى الاسير وكل من ذل فتقدير الكلام نحن معاصر الخنفية نحكم بعدم وقوع التكليف بالحال لكن حكمنا انما هو بالدليل القرأنى لا بالعقل العاجز العانى فان العقل عاجز قاصر في فهم امثال ذلك الاحكام * لجواز ان يقع الحكمة معلومة عند العليم العلامة حاصل ما ذكره المحقق انا نستدل في هذه المسئلة بالدليل النقلى فقط لا بالدليل العقلى وان استدل بعض الخنفية بهما جيبا على ما ذكرنا في كتب الكلام * ثم اعلم ان ما لا يطاق له ثلث مراتب اقصاها ان يمنع لذاته ونفس مفهومه بجمع المضدين وقلب الحاسيق اى انقلاب واحد من الواجب والممكن * والمنع الى الآخر فلا يحوز التكليف بها ولم يقع اتفاقا لانها لا تدخل تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثة واسطها ان لا يتعلق بها القدرة الحادثة اصلا

كخلق الاجسام او عادة كحمل الجبال والصعود الى السماء فهذه المرتبة لا تخلف في عدم الوقوع واما جوازها فيختلف فيها وفي شرح الصحائف * قال اكثر اهل العلم بتكليف ما لا يطاق مح وذهب الاشعري وقوم من متابعيه الى انه جائز وقال بها الدين في شرح الفقه الاكبر والحق عندي جواز هذه المرتبة بالنظر الى ذات الواجب وعنايته المطلقة وقدرته الكاملة وارادته الشاملة واما بالنظر الى حكمته ورأفته على عباده فلا قرب عدم جوازها لان منافاتها للحكمة الحكيم ورأفته الكريم اظهر من ان يخفى واما بتكليف الملائكة بانبا الاسماء مع انه غير مطابق لهم فتكليف تعجيز لا تحقيق وكلامنا ليس الا في الثاني واما صدور افعال العباد عن قدرة الله دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا يوجب كون الافعال غير مطابق بل يكفي في طاعة العبد ان لا يتخلف تأثير قدرة الله تعالى عن قدرة العبد وارادته بطريق جرى مادة الله عليه انتهى وادناها ان يمنع لتعلق علمه تعالى وارادته بعدم وقوعها كايما فرعون وابي جهل وابي لهب وسائر الكفار الذين ماتوا على الكفر فقد اتفق الكل جوازها ووقوعها شرعا بل قالوا ان هذه المرتبة ليست من قبيل تكليف ما لا يطاق بالنظر الى ذاتها لان لقدرة العبد تأثير في افعاله توسط ايمان الجبر والقدر على ما عرف في محله على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان كذا في مدار الفحول شرح منار الاصول ولما فرغ من بعض فروع مسألة خلق الافعال شرع بعض منها فقال

❦ لو كان اصلياً فرضاً ما ابتلى احداً ❦ بالكفر والفقر والبلوى واخزان ❦

اصلياً اسم تفضيل والمضاف اليه مقدر اى اصلياً الافعال وانفعها لان استعمال اسم التفضيل لا يخلو من احد ثلاثة اشياء لفظاً او تقديرًا كذا قرر في كتب العربية قاطبة فقول من قال الاولى الاصلي فليس قولاً بالاصلي ومعنى الفرض هنا الالتزام والايجاب ومنه قوله تعالى فرض عليك لرادك اى اوجب عليك العمل به فيكون المراد مند الوجوب الشرعي الذي يستحق تاركه الذم والعقاب ويحتمل ان يكون الفرض بمعنى الوجوب العقلي المفسر بما لا بد ان يفعله سبحانه وتعالى لقيام الداعي وانتفاء الصارف فوجوب الاصلي على الله تعالى محال على كلاً المعنيين الا ان اكثر اهل الحق * بنى على المعنى الاول واما المعتزلة فبعضهم فسر الوجوب هنا بالتفسير الاول وبعضهم بالثاني كما قال ابراهيم اللقاني وصلة الفرض محذوف وهو على الله وما في ابتلى نافية * وفاعل ابتلى راجع الى المذكور معنى

وهو الله تعالى واحدا مفعول ابتلى والابتلاء في الاصل الاختبار والامتحان
وهنا مجاز عن معنى المعاملة لان الله تعالى منزّه عن الاختبار والبلوى البلية
والبلاء واحد وهو اصابة المكروه قوله واخزان عطف على البلوى من قبيل
عطف اللازم على الملزوم وتجريده عن حرف التعريف للضرورة ثم اعلم
ان اهل الحق اجمعوا على ان ما فعل الله عباده من الاحسان والصحة
والسلامة والايمان والهداية واللاطف تفضل منه ولولم يفعل ذلك لكان
جائراً وليس على الله واجب استدلووا على عدم وجوب الاصلح على الله
تعالى بالمعقول والمنقول اما المعقول فن وجوه الاول ما ذكره الناظم من انه
لو كان الاصلح للعباد واجبا على الله تعالى لما خلق الكافر الفقير المعذب
في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام * والالام وساثر انواع المحن والملام
لو كان ذلك لما وجب على العباد شكر الله تعالى على فعله لكونه اداء للواجب
عليه كن يردودايقه الى صاحبه ويؤدي دينه عليه الثالث ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية فاي قدر عليه يضبطونه في الاصلح ففوقه هو اعلى منه
فيجب لاي حسد الرابع لو وجب رعاية الاصلح على الله لما امانت الانبياء
والاولياء المرشدين ولما ابقى ابليس وذريته المفسدين وبالجملة لو وجب عليه
تعالى الاصلح للعباد لما وجدت محنة دنيوية والاخرية واما المنقول فكثير
منه قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ونحو ذلك
من الآيات دالة على عدم وجوب الاصلح وذهب جمهور المعتزلة الى ان
رعاية الاصلح للعباد واجبة فاعتزلة البصرة خصصوها بالامور الدينية
ارادوا بالاصلح الا نفع في باب الدين ومعتزلة بغداد عموها بالامور
الدينية والدينية واراودوا بالاصلح الا وفق للحكمة والتدبير والناظم
رحمه الله رد الفريقين بالكفر والفقر والبلوى واخزان واعتمادهم في ذلك
على قياس الغائب على الشاهد حيث قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر
بطاعته احد وقدر على عطاء ما يوصل المأمور اليها من غير تضرر بذلك
ثم لم يفعل عد ذلك عند العقلاء في زمرة البخلاء ورد قولهم بان ما قطعتم
في الشاهد كذلك واما في الغائب فليس كذلك ومن تفاربع مباحث خلق
الافعال مسألة الارزاق ولذلك نظرهما الناظم سلك توابع الافعال فقال

* وَالرِّزْقُ مَا يَسْقَى لِلْحَيَوَانِ يَأْكُلُهُ * مُحَرَّمًا أَوْ مَبَاحًا فَهُوَ قِسْمَانِ *

في المختار * قال الازهرى يقال رزق الله الخلق رزقا بالكسر والمصدر الحقيقي رزقا والاسم يوضع موضع المصدر انتهى * فهم من هذا الكلام ان الرزق بالكسر اسم ما ينفع به وقد يوضع موضع المصدر * واما المصدر فبالفتح ونظير هذا قولهم الرعى بالكسر الكلاء وبالفتح المصدر قول من قال الرزق مصدر في الاصل سمي به الرزوق كالخلق بمعنى المخلوق يخالفه فتأمل * وفي النهاية الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب والنفوس كالعارف والعلوم انتهى * وقوله تعالى وما رزقناهم ينفقون يحتملها والظاهر ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو النوع الاول قال علماءنا ان الحرام رزق مثل الحلال وقالت المعتزلة الحرام ليس برزق ومبنى الخلاف انما نشأ من تفسير الرزق وهو عندنا مفسر بوجوه مذكورة في كتب الكلام منها ما ذكره التفتازانى في شرح العقاب حيث قال الرزق اسم ما يسوقه الله للحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما فسلكت الناظم رحمه الله مسلك التفتازانى في تعريف الرزق وهو موافق لما اختاره بعضهم من ان الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير ولكن قال صاحب الابكار * والمختار انه ما تنفع به حتى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او محرما وانما كان هذا مختارا لانه دخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرها وشمل الماء كول وغيره ومعنى الاضافة الى الله تعالى يفهم من قوله مباحا او محرما فلا يرد قول من قال خال عن معنى الاضافة الى الله تعالى نعم يرد على هذا التفسير جواز ان يأكل شخص رزق غيره وان يأكل غيره رزقه وهو خلاف مذهب اهل الحق فالاعتماد والتعويل على ما ذكره الناظم الجليل واما عند المعتزلة فمفسر بوجوه ثلاثة لانهم تارة فسروه بان مملوك يأكله المالك وتارة بانه الحلال وتارة بما لا يمنعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلالا ويرد عليهم على التفسير الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا ويلزم على التفسير الاول والثانى معا ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله شيئا وهو خلاف ما ثبت بالاجماع ويرد على الوجوه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومن تمسكتهم انهم قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب على اكله قلنا ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه لانه من فروع هذه المسئلة قول اهل الكلام في هذا المقام وكل

يستوفى رزق نفسه لا يأكل أحد رزق غيره ولا غير رزقه لان ما قدره الله غذاء
شخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره واما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع
ان يأكله وكذا الرزق بمعنى الانتفاع اذ يجوز ان يكون المأكل رزقا لاحد
بالانتفاع به من غير جهة الاكل وينتفع به اخر بالاكل قال صاحب الانتقاد والحق
في هذه المسئلة انه لا خلاف في الحقيقة بل هو نزاع لفظي ولا مناقشة
في الاصطلاحات غاية ما في الباب ان اصطلاحهم يؤدي الى خلف خبر الله تعالى
وبؤيده قول الشيخ ابي الحسن الرستغيني وابي اسحق اسفرائني فانهما قالوا لا خلاف
في هذه المسئلة من حيث العبارة لا غير وهو الصواب انتهى * وكذا قال الشيخ
علي القاري في شرح الفقه الاكبر ثم قول الناظم يأكل جملة حالية قيد من قيود
التعريف وكذا قوله محرما او مباحا جزء من اجزائه كما وقع في تعريف صاحب
الابكار فتقول من قال لا دخل لهما في التعريف بل هو تصريح منه بانه ينقسم
عندنا الى ذينك القسمين لا كما زعمت المعتزلة من اختصاصه بالحلال ليس
في محله وفي ذكر لفظ المباح في مقابلة المحرم من غير داع كلام فتأمل * وسكون
ها هو بعد الفاء لغة ولما كان كل واحد من الارزاق والآجال مقدر بتقدير الله
تعالى ولا يزيد على ما هو مقدر في الازل ولا ينقص ناسب ذكر احدهما عقيب
الاخر فقال

❖ ولا يقدم حيوان على اجل ❖ وان تقطع في انياب غيلان ❖

الاول لعطف مسئلة على مسئلة كما مر انفا ويقدم بفتح الدال مع التشديد فعل
مضارع من التقديم والحيوان نائب الفاعل ويحتمل ان يكون مبنيا للفاعل
من قدم بمعنى تقدم وبؤيد الاول قوله تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء
اجلها ويقوى الثاني قوله تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون وعلى كلا الوجهين فلان سأل في عبارة الناظم كما ظن الشارح
العالي والاجل لغة الوقت المضروب واجل الشئ يقال لجميع مدته
ولاخرها ولذا يقال اجل هذا الدين شهران او اخر الشهر وعرفا هو منتهى
زمن الحياة ولذا يفسر بالوقت الذي حكم الله تعالى بطلان حياة الحيوان
فيه وهو الشايع في استعمال اهل الكلام وتنوين اجل عوض عن المضاف
اليه اى على اجله وان في قوله وان تقع وصلية وهذا الجملة عطف
على محذوف اى ان لم يتقطع وان تقطع والجلتان في محل النصب على الحالية
من حيوان اى لا يقدم حيوان على اجله مستويا تقطعه وعدم تقطعه ويجوز

للمجمل الشرطية ان تقع حالا اذا شرط فيها الشيء ونقيضه نحو لاضربته
ان ذهب وان مكث كذا قالوا في امثاله وتقطع مطاوع قطع يقال قطع
الشيء فتقطع والغيلان جمع غول وهو جنس الجن والشیاطین وارید به
هناكل ما بهلك الحيوان من المكلف وغيره ولو قال الناظم وان تقطع
في اسياف انسان لكان احسن فتأمل ثم اعلم ان هنا حكمان الاول ان المقتول
ميت باجله وزعم كثير من المعتزلة المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت
الذي علم الله موته فيه لولا القتل وانه لو لم يقتل لعاش الى الوقت الذي علم
الله موته فيه على تقدير عدم القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات في ذلك
الوقت البتة وكلا القولين باطل اذ مذهبنا ان المقتول ميت باجله من غير تقدم
عليه ولا تاخر عنه وانه لو لم يقتل لانقطع ولا نجزم بوجود الاجل وعدمه
فلا قطع بالموت ولا بالحياة لان اللازم اذا قدرنا عدم قتله امكان بقائه وموته
لا الجزم باحدهما والحكم الثاني ان الاجل واحد قال النفثازاني زعم الكعبي
من المعتزلة ان المقتول له اجلان القتل والموت وانه لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت وزعمت الفلاسفة ان الحيوان اجلا طبيعيا وهو
وقت موته بتحلل رطوبته وانطفأ حرارته الفريزيتين واجلا افتراسية
بحسب الآفات والامراض وكلا القولين ايضا باطل واستدل اهل الحق
عقلا ونقلأ اما عقلا فلان علم الله تعالى تعلق اولا بالمعلومات على ماهي
عليه فيلزم ان يكون الاجل المقدر لموت كل حي واحد لا يمكن فيه التبديل
والتغير اذ تقدير الاجل انما هو على وفق علم الله تعالى وعلمه تعالى يستحيل
التخلف عليه واما نقلا فبقوله تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون والحديث المعروف ان الله يبعث عند تسوير المبد
في بطن امه ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته وشقاوته فهذه
الاية والحديث الشريف يدلان على ان اجل المقتول غير مقطوع عليه
بل هو اجله المقدر واحتجت المعتزلة عقلا ونقلا اما الاول فلانهم قالوا
لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل دما ولا عقابا ولا اولياء المقتول
دية ولا قصاصا واما الثاني فبقوله تعالى ثم قضى اجلا واسمى وقوله
تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وبالحديث الواردة
في ان بعض الطامعات يزيد في العمر مثل قوله عليه السلام لا يزيد في العمر
الا البر والجواب عن الاول ان احكام الله وافعاله تعالى غير معللة كما سبق
وايضا فوجوب العقاب والدية والقصاص على القاتل لارتكابه النهي

وكسبه القتل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الجرح والموت بطريق جرى
 السادة مع القطع بان حركات القاتل وما وجد معها كل ذلك واقع بمحض
 خلق الله تعالى بلا واسطة وعن الثاني ان الاجلين المذكورين في هذه الآية
 الكريمة ليسا اجلا حيوة كل حي بل الاول هو الاجل المقدر لحياة كل حي
 والاجل الثاني هو الاجل المقدر لحياة العوام كلها وقيام الساعة ولهذا
 وصفه بأنه مسمى عنده اشارة الى انه لا يعلم غيره كما قال في الساعة قل انما علمها
 عند ربى لا يجليها لوقتها الا هو وعن الثالث ان الضمير في قوله تعالى وما نعلم
 من معمر ولا ينقص من عمره راجع الى مطلق العمر ونظيره قولك له درهم
 ونصفه والمعنى ولا ينقص عمر شخص من اعمار اقاربه ومدد امثاله وقد جرت
 عادة الله سبحانه بالطول فيها وبالقصص فيها وليس المراد من الآية تنقيص عمره
 الواقع في علم الله وكيف يسوغ اعتقاد ذلك وفيه تغيير علمه تعالى ويصح
 حل الزيادة والنقص في هذه الآية على المحو والاثبات المعتورين على صحف
 الملائكة اذ قد ثبت شيء في صحيفتهم مطلقا وهو مقيد في علم الله تعالى ولذلك
 حل المحققون قوله تعالى يمح الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وعن الرابع
 بان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة مثلا
 لكن علم تعالى انه يفعلها ليكون عمره سبعين سنة مثلا فنسبة هذه الزيادة
 الى تلك الطاعات بناء على انها امارت عليها في علم الله تعالى وانما لو لم تكن
 لما كانت الزيادة قيل وفي هذا الجواب نظرا لانه يعود الى القول بتعدد الاجل
 كما زعم الكهبي من المعتزلة والمذهب انه واحد فالوجه في الجواب ان يقال
 المراد بالزيادة والنقصان بحسب الجبر والبركة كذا قاله على القارى ومنهم
 من قال في الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد فلا تعارض الآيات القطعية
 ومنهم قال ان تلك الاحاديث صدرت في معرض الحث على بعض الطاعات
 بطريق المبالغة يعنى لو كان شيء يبسط به في اجل رجل لكان هذا ويجوز
 فرض الحال اذا تعلق به حكمة الملك المتعال ثم اعلم انه سبحانه وتعالى قدر
 للخلق اقدار او ضربا لهم اجالا كما قال وخلق كل شيء فقدره تقديرا *
 وقال انا كل شيء خلقناه بقدر وفي صحيح مسلم عن ابي عمر مرفوعا انه قال
 قدر الله مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة
 وكان عرشه على الماء وقال تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها وقال
 وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وايضا روى في صحيح مسلم
 عن ابن مسعود قال قالت ام حبيبة اللهم متعنى بزوجهي رسول الله عليه وسلم

وبابى ابى سفيان وباخى مهاوية قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد سألت الله
 لاجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة لن يجعل الله شيئا قبل حله
 ولن يؤخر الله شيئا عن محله ولو كذب سأل الله ان يعينك من عذاب في النار
 وعذاب في القبر كان خيرا وافضل فالمقتول ميت باجله وقد علم الله وقدر
 وقضى ان هذا يموت بسبب المرض وهذا بسبب القتل وهذا بالهدم وهذا
 بالهزم وهذا بالفرق وهذا بالحرق وهذا بالقبض وهذا بالاسهال وهذا بالسم
 وهذا بالغم والله سبحانه خلق الموت والحياة وخلق اسبابهما ولهذا كان احمد
 بن حنبل يكره ان يدعى له بطول العمر ويقول هذا امر قد فرغ منه وقد علم
 من حديث ام حبيبة ان الدما يكون مشروما نافعا في بعض الاشياء وان كان
 الكل تحت التقدير والقضاء وحاصل هذه المسئلة ان موت المقتول حادث
 بايجاد الله تعالى كما ان وجود المقتول كائن بايجاد الله تعالى لانه هو المحيى
 والمميت بل وجود العالم بجميع اجزائها حادث باحداث الله تعالى ولذا عقب
 هذه المسئلة بقوله

❦ كل العناصر والافلاك حادثات ❦ وجزؤها جوهر فرد يبرهان ❦

العناصر جمع عنصر وهو الذى تتألف منه الاجسام المختلفة الطبايع وهو
 اربعة الارض والماء والهواء والنار والمراد من العناصر الاجسام السفليات
 بقرينة المقابلة وتلك الاجسام اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر
 الاربعة احدها كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة
 وغيرها وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه البحار الكثيرة الموجودة
 في هذه الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة لا يعلم عددها الا الله تعالى
 وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن
 والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها والافلاك جمع فلك
 والمراد بها الاجسام العلويات فهي العرش والكرسى وسدرة المنتهى
 والسموات السبع وما فيها من الكواكب والملائكة والروح والقلم والجنة
 قوله حادث خبر كل ومعنى حادث اى منتقلة من القدم الى الوجود لاقديمة
 كما زعمت الفلاسفة قوله وجزؤها مبتداء والضمير راجع الى كل واحد
 من العناصر والافلاك وجوهر خبره وفرد صفة جوهر وصف الناظم الجوهر
 بالفرد تبعا لعبارة المتكسدين والمتأخرون فهم يعبرون عنه بالجزء الذى
 لا يتجزى وفائدة الوصف اخراج المركب كالجسم اذ الجوهر اعم من الجسم

مطلقا لانه قد يطلق على مايساوى العين وماله قيام بذاته منقسما كان اولا
فيكون المراد بالفرد ما لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعاً ولا كسراً ولا وهما
وهذه البيت مشتمل على مطلبين الاول ان العالم بجميع اجزائه من العلويات
والسفليات والاعيان والاعراض حادث اى وجد بايجاد الله تعالى بعد ان
كان معدوما * وهذا المطلب كثيرا الفوائد بل من مهمات العقائد كما قاله السعد
التفتازانى والمطلب الثانى ان الاجسام من السفليات والعلويات كلها
مركبة من الجوهر الفرد يعنى الجزء الذى لا يتجزى فانه ثابت لا ينكر عندنا
وحادث يتركب جميع الاجسام منه ومتناه قال على القارى فى شرح بدأ
الامالى واثبات الجزء الذى لا يتجزى من جملة الفوائد لامن ضرورات
العقائد والمخالفون فى المطلب الاول هم الفلاسفة منهم ارسططاليس واتباعه
ونقل عن افلاطون القول بحديث العالم وادلتهم البطالة والاجوبة
عن اقوالهم البطالة مذكورة فى المطولات وبرهاننا فى هذا المطلب كثيرة
ونحن نكتفى بواحدة منها فنقول ان العالم محدث لانه اسم لكل ماسوى الله
تعالى وكل ماسوى الله تعالى محدث ينتج من الشكل الاول ان العالم محدث
اما الصغرى فظاهراً واما بيان الكبرى فنقول ان كل ماسوى الله محدث لانه
اما اعيان واما اعراض وكل واحد منهما اما ان يكون قائماً بنفسه او لا فالاول
اعيان والثانى اعراض والاعيان اما جسم او جوهر فرد لانها ان كانت
مركبة فهو جسم والافهو جوهر فرد فالكلى محدث وهذا البرهان مؤيد
بما فى القرآن من خلق السموات والارض وما فيهن وابداعهن الذى هو
الايجاد من كتم العدم بالارادة والقصد الى تحصيل غير الحاصل وذلك ايضا
معلوم من ضروريات الدين لا ينكره الامن عى قلبه وختمت حواسه عن
مشاهدة اليقين والمخالفون فى مطلب الثانى هم جمهور الفلاسفة المتأخرون
كما قاله شارح الصحائف فانهم نفوا وجود الجزء الذى لا يتجزى فى الخارج
وذهبوا الى تركيب الاجسام من الهولى والصورة فائلين بقدمهما وقدم
العالم وقد اجمعوا على كفرهم وكفر من تبعهم من الانام وادلتنا على ثبوت الجوهر
الفرد كثيرة منها ما ذكره الاصفهاني ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل
للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لفانت به وحدته بانقسام الجسم لان انقسام
الحل يقتضى انقسام الحال وحاصل معنى البيت ان العالم وهو ماسوى الله
من الموجودات بظواهرها وباطنها وعلوياتها وسفلياتها وجواهرها
واعراضها حادث باحداث الله تعالى اياه والقول بكون الهولى هو

اصل العالم ومادة بنى ادم باطل عند جميع اهل الملل من اهل الاسلام واليهود
والنصارى وغيرهم من اتباع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلم من مضمون
البيت السابق ان العلويات مع اوضاعها من الحركات والسكنات وان السفليات
مع الحوادث الواقعة فيها حادثان باحداث الله تعالى ومستدان الى الله تعالى
وليس شئ منهما مؤثرا في الاخر ولا علة له كما زعمه المنجمون فالناظم المحقق اشار
الى هذا الحكم بقوله

❖ لَعَلُّوْ بِالْسَفَلِ رِبْطٌ لَا تَعْلِيلُ ❖ اِذْ قَدِيدُورٌ مَدَارٌ بِلِ مَضَافَانِ ❖

العلو بضم العين وكسرهما ضد السفل بضم السين وكسرهما وهما في الاصل
بمعنى الفوق والتحت يقال علو الدار وسفلها كذا في المختار فقول من قال
انهما مصدران سمي بها جانب الفوق والتحت غلط وانما المصدر هو العلو
بضمين وقول الناظم من قبيل ذكر المحل واردة الحال فالمراد بالعلو الكواكب
المتحركة بحركات الافلاك وبالسفل الحوادث الواقعة في عالمنا هذا كما اشار
اليه المولى الخيالى والباء في قوله بالسفل متعلق بالربط وهو في اللغة شد الشيء
بالخيل وغيره ومثله الارتباط وفي المختار وارتبط بمعنى ربط وقيل الربط التعلق
بين الشيئين كالنوط وزنا ومعنى ربط العلو بالسفل هنا تعلق العلو بالسفل
لا بجهة التعليل بل بتقدير القادر الجليل كما قال الملك الكريم ذلك تقدير
العزیز العليم قوله اذ قديدور مدار تعليل للنفي السابق يعنى ان الكواكب
المتحركة الحاصلة في العلو ربطا وتعلقا بالحوادث السفلية وايست تلك
الكواكب المتحركة بحركات الافلاك علة للحوادث الحاصلة في السفلى
ولا يدل عليها الدوران كما زعمه المنجمون والصائبون حيث قالوا
ان الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي العلة لحدوث الحوادث
الواقعة في عالمنا هذا وتمسكوا في ذلك بدوران الحوادث السفلية
والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع ما لتلك الكواكب
مع الاوضاع في البروج كما نشاهده في الفصول الاربعة وتأثيرات الطوائع
فرد الناظم رحمه الله قولهم هذا بان ثنى العلمية المبنية على الدوران اولا
بالنصریح حيث قال لا تعليل ثم اثبت النفي المذكور بقوله اذ قديدور مدار
يعنى انكم قد اثبتتم هذه الدعوى بالدوران وهو لا يفيد العلمية لان المدار
اعنى الكواكب ايضا يدور على الحوادث فيقال ان الكواكب المخصوصية
قد توجد عند وجود الحوادث المخصوصية وتعدم عند عدمها فلا يكون

عليه الكواكب اولى من عكسه فاذا لايفيد الدوران العلية سيما اذا تحقق
التخلف بان توجد الحوادث بدون اوضاع الكواكب او يوجد الوضغ
المخصوص بدون الحوادث وذلك كثير جدا كما في التوأمين فان احدهما
قد يكون في غاية الشقاوة والاخر في غاية السعادة واما التفاضل بينهما
في وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة وانه لايجب التغير في الاحكام
 بالاتفاق * ثم اضرب عن قوله اذ قد يدور مدار للترقي في نفى افادة الدوران
العية ان افادة الدوران العلية يستلزم كون المعلول علة والعلة
معلولا اذ قد يدور مع المعلول علته بل قد يدور امران متضاضان بلاتعليل لانه
لو كان بتعليل لزم ان يكون منهما علة للاخر وانه باطل قطعاً وبشبهه الى
هذا التقدير قول بعض الافاضل شعر (وجاز ان يصدر الانسان من
واحد * ولا اعتبار باحكام بدوران * اذ قد يدور مع المعلول علته * ودار
من دون تعليل مضافان * ولقد احسن هذا القائل في ترك الاضراب اذ لا
وجده هنا اصلاً كما قاله المولى الخيالى * واراد الناظم رحمه الله تعالى
بالمدار هنا اوضاع الكواكب وبالمضافان الشيطان المتضاضان مطلقاً لا اوضاع
الكواكب والحوادث كما ظن هذا * ويحتمل احتمالاً بعيداً ان يكون بل
هنا الانتقال من حكم الى حكم اخر لا الاضراب ويكون مضافان من الاضافة
بمعنى النسبة لامن التضاضف والمعنى ان للكواكب المتحركة بحركات
الافلاك ربطاً وتعلقاً بالحوادث السفلية وليست احدهما علة للاخرى
لان مبنى العلية على زعم القائلين بها الدوران ولا اعتبار له في اثبات
الاحكام بل هما شيان مضافان الى خالقهما وسيأتى ما يؤيد هذا المعنى في
معنى الحديث الذي سنذكره انشاء الله تعالى واصل هذا الحكم ما ذكره
محيي السنة في المصابيح في باب الكهانة حيث قال وعن زيد بن الجهمي
قال صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الصبح بالحديبية
على اثر سماء كانت من الليل فلما انصرف اقبل على الناس فقال هل تدرون
ماذا قال ربكم * قالوا الله ورسوله اعلم قال اصبح من عبادى مؤمن لى
وكافر فاما من قال مطرنا بفضل الله وبرحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب
واما من مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب ﴿ قال ﴾
شراح هذا الحديث النوء سقوط نجم من منازل القمر مع طلوع الصبح وهى
ثمانية وعشرون نجماً يسقط في كل ثلاث عشر ليلة نجم منها في المغرب
مع طلوع الفجر ويطلع اخر يقابله في المشرق من ساعته وكانوا يزعمون

المراد من بعض الافاضل هو
المولى الخيالى قال هذان
البيتان في نويدته

انه لابد وان يحدث مع كل نوء منها مطر او ريح او غير ذلك ويعتسفون
الحوادث اليه * فانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك ونفاه
* وفي جامع الاصول عن قتادة قال خلق هذه النجوم لثلاث جعله الله تعالى
زينة للسماء ورجوما للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها غير هذا فقد
اخطأ حفظه * واضاع نصيبه * وتكلف بما لا يعينه * وما لا علم له به وما يحجز
عن علمه الانبياء والملائكة صلوات الله عليهم اجمعين وعن الربيع مثله وزاد
والله ما جعل الله في نجم حيوة احد ولا رزقه ولا موته فانما يفترون على الكذب
ويتعلمون بالنجوم رواه البخاري انتهى وقال الامام السنوسي في شرح
الجزايرية ومن هزيان المنجمين واهل الفلسفة ما قالوا في هيئات الافلاك
وهيئات حركاتها وحركات انجبهها بمحض تخيلات هي اوهن من خيط
العنكبوت واللازم على التكامل في عقله ترك هذا النوع قولاً واعتقاداً اذ
هو اتباع ما لا طريق الى علمه وقد قال تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وكم
من محذول من الناس مصاب في عقله ودينه ترك ما يعينه من تعلم العلوم
الشرعية والعمل بمقتضاها وشغل نفسه بتعليم تلك العلوم الواهية التي
قررها من لاقرارها من الفلاسفة لقصد الرياسة والاغراب عن الناس
بالباطل المحض انتهى ملخصاً وقال علي القاري في ملحقات الفقه الاكبر ان
تصديق الكاهن بما يخبره من الغيب كفر لقوله تعالى (قل لا يعلم من في
السموات والارض الغيب الا الله) ولقوله عليه السلام من اتى كاهناً فصدقه
بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن
في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار في المكان وقيل الكاهن الساهر
والنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الالية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال انتهى
(فائده) ان الدوران لغة الطواف والحركة قول الشيء واصطلاحاً هو ترتيب
الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية كترتب الاسمهال على شرب
السقمونيات والشيء الاول دائرة والثاني يسمى مداراً ولما فرغ الناظم من
الالهيات وما يتعلق بها اراد ان يشرع في النبوات وما يتعلق بها اذ هي الجزء
الثاني من الايمان فقال

❖ الله ارسل فينا بالهدى رسلاً ❖ مصدقين بايات وتبيان ❖

الله مبتدأ وجلة ارسل خبره وتقديم المسند اليه هنا للتقوية فقط على
ما ذهب اليه السكاكي وارسل يتعدى الى مفعولين اولهما بنفسه وثانيهما

بالحرف وذلك الحرف يكون الى غالب نحو قوله تعالى (انا ارسلناك نوحا الى قومك ان انذر) اي بالانذار وقول الناظم رحمه الله فينا بمعنى الينا وقد تعدى الى ثلاثة نفاعيل نحو قوله تعالى (واني مرسله رسولا اليهم بهدية) وقول الناظم من هذا القبيل الا انه اخر المفعول الاول لئلا يقع الفصل بين الموصوف والصفة وهي قوله مصدقين بفتح الدال وقيل اخر المفعول الاول للضرورة وفيه لوقال الله ارسل رسلا بالهدى فينا بتخفيف رسلا كما هو لغة لصح الوزن قال الاقاني والرسول جمع رسول فاعول بمعنى مفعول نادر * والظاهر ان المحقق رحمه الله ذهب الى ترادف النبي والرسول كما ذهب اليه التفنيزاني في شرح المقاصد حيث قال النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد يختص بمنزلة شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي انتهى * اقول كونه اخص مطلقا هو المشهور عند أكثر العلماء بل هو المرجح عند البعض فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحى اليه من البشر ولم يؤمر بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهما يوحى اليهم فالنبي غير الرسول والرسول غير النبي كذا قاله الامام السنوسي في شرح الجزايرية وفي ذكر صيغة جمع الكثرة اشارة الى ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابي ذر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة والقبور اربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والرسول منهم ثلثائة ثلاثة عشر وفي رواية واربعة عشر والاولى ان لا يتعرض لحصرهم في عدد معين لان هذا الحديث من خبر الواحد وهو لا يفيد يقينا بل يفيد الظن وهو غير معتبر في الاعتقادات ولان حصر عددهم يخالف ظاهر النص وهو قوله تعالى (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) فلا يؤمن من دخول من ليس منهم فيهم وخروج بعضهم عنهم بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان قال مجاهد واولو العزم منهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين وقيل ستة وقيل غير ذلك وذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والاياس في الارض وعيسى وادريس في السماء كذا قاله الخيال * وفيه بحث لان قوله عليه

وذكر على القارى
في شرح على الشفاء ان
الخضر عليه السلام من
عداد انبياء المختلفة في نبوته
بدليل ان الله تعالى ذكره
في كتابه بعنوان العبد كذا
ذكر في السنانية لكن
الاكثر على نبوته
منقول من التبيان

السلام في حق الخضر لو كان حيا لزراني ينافيه * واجب بانه يجوز ان يقع الزيارة بعد وروده كذا في كشف المشارق والايات جمع آية وهى طائفة من القرآن يتصل بعضها ببعض الى انقطاعها طويلة كانت او قصيرة واصلها اوية كتمر قلبت عينها الفا على غير قياس من اوى اليه فسميت المعجزة آية لانها يؤوى اليها عند الاستدلال على النبوة * قال المولى الخيالى واراد بالايات والتبيين المعجزات فانها من حيث انها علامة والة بطريق جرى العادة على تصديق الله اياهم تسمى آيات ومن حيث انها تبين وتوضح امر النبوة تسمى تبيانا انتهى * ولا يخفى عليك ان عطف المفرد على الجمع يقتضى المغايرة بينهما والظاهر ان الناظم رحمه الله تعالى اراد بالايات مطلق المعجزات سواء كانت قولاً او فعلاً او تركاً على ماسياً فى بيان الثلاثة واراد بالتبيين القرآن خاصة اذ هو وصف القرآن كما وقع في الفرقان (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) فيكون من قبيل عطف الخاص على العام لكون القرآن اعظم المعجزات واشرفها * وهن ثلاث مقالات (المقالة الاولى) فى معنى المعجزة لغة واصطلاحاً اما لغة فهى اسم فاعل مأخوذة من الاجاز وهوائيات العجز الذى وهو ضد القدرة وفى التحقيق المعجز فاعل العجز فى غيره وهو الله سبحانه وتعالى وسميت دلالات صدق الانبياء واعلام الرسل معجزة لعجز المرسل اليهم عن معارضتها والها فيها اما للمبالغة كعلامة ونسابة واما ان يكون صفة لموصوف محذوف كآية وعلامة ذكره الطيبي * وقال ابن كمال الاجاز وصف المتحدى اسند الى ما يتحدى به مجازاً من قبيل اسناد الشئ الى سببه ثم جعل اسماء الامر المعهود المتكلمين والتأ فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة لالتأنيث فيقال القرآن معجزة كما ذكره صاحب التمهيد وقال فى التيسيد شرح التمهيد وان كانت هذه التأ للمبالغة كما فى العلامة على ما ذكر فى كتب الكلام الموثوق بها لكن لم نخل عن معنى التأنيث ولذلك وصفت هى فى كتب اللغة بالتأنيث فقال فى الصحاح المعجزة واحدة معجزات الانبياء وقال فى المغرب والمعجزة فى اصطلاح المتكلمين معروفة وايضا التأ فى العلامة وان كانت للمبالغة لا يوصف الله تعالى بها فلا يقال الله علامة بل يقال علام بدون التأ صيانة لوصف الله تعالى عن شائبة التأنيث * واما اصطلاحاً فقد عرفوها بتعريفات مختلفة (منها) قولهم هى امر خارق

للعادة داعية للخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد بها اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله وقال المولى الخيالى وهى فى الاصطلاح عبارة عن امر خارق للعادة يظهر الله تعالى بمجرد ارادته على يد مدعى النبوة تصديقه فى دعواه فيجب ان يكون امرا خارقا للعادة لا يمكن معارضته اذلا دلالة على الصدق لغيره ان يكون فعل الله تعالى اذلا تصديق بما ليس من قبله وفيه نظر وان يظهر على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له والظاهر ان الظهور على يد متبعيه كاف فى صدقه والى هذا يشير قول من قال ان كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليست برى وان يوافق لدعواه والالم يدل على صدقه وان لا يكون قبل الدعوى ان لا يعقل التصديق قبلها وفيه تأمل انتهى *

المقالة الثانية فى اقسامها فهى تنقسم على ثلاثة اقسام فعل وترك وقول (اما الفعل) فكاحداث رياح وزلازل * وحرق وغرق واهلاك اشخاص ظلمة * وتخريب بلدان فاسدة * وانفجار ينباع من الاجار والاصابع واما الترك فكلامساك عن الاكل والشرب برهة عن الرفان بحيث لا يتعارف مثله واما القول فكالاخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث لا يمتدى اليها عقول العقلاء وفحول الازكياء كذا قالوا المقالة الثالثة فى وجه دلالتها على صدق الآتى بها قال فى الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد وجه دلالة المعجزة على صدق من اتى بها وهو مدعى الرسالة انه مركوز فى عقولنا وعلما يقينا ان الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعى الرسالة وان ما يظهر من غواق السادة على يده خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع المخلوقات ولا قدرة عليه الا الله فاذا ادعى الرسالة ثم قال علامة صدق دعوى ان الله تعالى ارسلنى ان يفعل كذا ففعل الله ذلك مثلا ان يقول انى رسول الله اليكم ودلىلى على صدق ان الله فعل فعلا بسبب سؤال لا يقدر عليه جميع البشر * ثم قال الهى ان كنت صادقا فى دعوى الرسالة فسود وجه القمر فسود عقيب سؤاله كان ذلك من الله تعالى بالضرورة تصديقا لذلك المدعى فيما يدعيه من الرسالة بذلك الفعل الذى هو من نقض العادة فيكون ذلك فعلا تعالى كقوله عقيب دعوى مدعى الرسالة صدقت لان التصديق بالفعل كالتصديق بالقول بل الفعل ابلغ من القول اذ القول يحتمل الاستهزاء وهذا مما لا احتمال فيه بوجه من الوجوه ويستحيل على الله تعالى تصديق الكاذب فدل فعله تعالى على حسب سؤاله على انه رسوله انتهى والحاصل ان ههنا ثلاث مقدمات احدها ان الله تعالى سامع دعوى هذا المدعى وثانيها

ان هذه الاشياء خارجة عن مقدور البشر وثالثها ان هذه الاشياء لما وجدت
بخلق الله تعالى اذ لا قدرة عليها الا الله فلما كان كذلك كان ذلك من الله تعالى
تصديقاً له في دعواه اذ التصديق الفعلي بمنزلة التصديق القولي وذلك
ثابت في الشرعيات وفي عرف الناس وما ذكر في هذه المقالة الاخيرة تفصيل
معنى قول الناظم رحمه الله مصدقين بايات وتبين فيكون مصدقون هم الرسل
المؤيدون والمصدق بكسر الدال هو الله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله (فائدة) اجمع المحققون على ان خوارق العادات
تنقسم الى ستة اقسام معجزة وهي ما يظهر على يد الرسول تصديقاً له وكرامة
وهي ما يظهر على يد الولي وامانة وهي ما يظهر من قبل عوام المسلمين الذين
لم يصلوا الى درجة الولاية ليخلصهم الله بها او يخلص على ايديهم من محن
الدنيا ومكارها واهانة وهي ما يظهر على مسيلة مثلاً من ضد ما يقصد اليه
كدماة لا عوران تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
وارخاص وهو ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوة مقدمة لها وتأسيساً
لامرها واستدراج وهي ما يظهر من الخوارق التي تظهر على يد من يحصل
به اضلال الخلق كالرجال ونحوه وفي ارسال الرسل حكم لا تخصي
ومصالح لا تستقصي ومن جعلتها تكميل النفوس البشرية بحسب
استعداداتهم المختلفة في العليات والعمليات واليه اشار الناظم المحقق بقوله

﴿ حَاجَةُ الْخَلْقِ فِي حُكْمِ الْعُقُولِ إِلَى * مَتَمِّمٍ وَكَذَلِكَ فِي عِلْمِ آدِيَانِ ﴾

اللام في حاجة متعلق بارسل وبيان لحكمة الارسال وفيه تضمين وهو ان
يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقاً لا يصح الابه وقيل ان يكون البيت
الاول مفتقراً الى البيت الثاني افتقاراً لازماً وعلى كلا التقديرين فهو عيب
في الشعر عند العروضيين * والحاجة بمعنى الاحتياج * والفها منقلبة عن
الواو والخلق بمعنى المخلوق المراد منهم جنس المكافين * والحكم اثبات
امر او نفيه وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام * شرعي * وعادي * وعقلي * لان
الحاكم بالشبوت او النفي ان كان الشرع فالحكم شرعي * وان كان العادة
فالحكم عادي * وان كان العقل فالحكم عقلي مثال الحكم الشرعي
اقموا الصلوة * ولا تقربوا الزنا * ومثال الحكم العادي النار محرقة ومثال
الحكم العقلي العلم حسن والجهل قبيح والمعنى حاجة في حكمهم

العقلي والمراد بحكم العقل مصالح الدنيا من المعاملات والمناكحات وغيرها مثل السياسات المتعلقة بشخص واحد واهل بيت او اهل بلد من الجماعات فقوله في حكم طرف الحاجة وقوله الى متم صلة الحاجة * وفيه فائدتان احدهما ان افراد المتم اشارة الى ان المرسل الى قوم معين في وقت معين يكون واحدا غالبا وثانيهما ان في لفظ المتم اشارة الى ان للعقل مدخلا في الاحكام كما سبق * من الناظم الا انه غير تام بل المتم له هو الرسول المبعوث لاتمام مكارم الاخلاق * قوله وكذا في علم اديان اى وكذا يحتاج الخلق الى متم في علم الاديان اى علم الاعمال * الظاهرة والباطنة من العمليات والاعتقادات (فاديان جمع دين بمعنى الطاعة لا بمعنى الملة فقول من قال وجمع الاديان مع وحدة دين الحق باعتبار الرسل والامم ليس في محله) ثم اعلم ان ارسال الرسل من البشر الى المكافين من الثقيلين جائز في حقه تعالى عقلا عند اهل السنة بمحض فضل الله ولفظه لكن الايمان به واجب شرعا تفصيلا واجالا بمن علم منهم اجالا قال الله تعالى * آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين احد) منهم بل نؤمن بالجميع * وعند المعتزلة واجب على اصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصلاح او الاصلح وقد سبق فساد اصلهم ومذهب الحكماء كذهب المعتزلة كما قاله المقاني وعند البراهمة والشعية محال بناء على قاعدة الحسن والقبح العقلين حيث قالوا ان ما اتى به الرسول ان كان مما حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول كل ما حسنه العقل فهو مقبول سواء اتى به الرسول او لا فيكون ارسال الرسول خاليا عن الفائدة فهو لا يليق بشانه تعالى وان كان ما اتى به الرسول مما قبحه العقل فكذلك لا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما قبحه العقل فهو مردود سواء اتى به الرسول او لا لان العقل حجة من حجج الله تعالى (والجواب) ان قاعدتهم هذه فاسدة وقد سبق بيانه ولو سلمناها فقد يقال ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعارضه الرسول ويؤكد به بمنزلة توارد الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل بها قيد له الرسول عليه ويرشده اليه وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم في دفعه الرسول او يرفع عنه الاحتمال ومالا يدرك حسنه ولا قبحه كالنظر لوجه العجوز الشوهاء وقد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها

مظنة التنازع والتقابل ويفضى الى اختلال النظام * كما اشار اليه
الناظم الهمام * بقوله

* لَوْلَاهُ لَمْ يَنْتَظِمِ أَمْرُ الْمَعَاشِ وَلَا * أَمْرُ الْمَعَادِ لِإِثَارِ وَعْدٍ وَإِنْ *

كلمة لولا حرف وضع لامتناع الشيء لوجود غيره والضمير المتصل بها
مبتدأ راجع الى الرسول الدال عليه رسلا وخبر هذا المبتدأ لازم الحذف
اي لولا الرسول الحتم المكارم الاخلاق موجود لم ينتظم امر معاش الخلق
ولا امر معادهم فالالف واللام في المعاد والعطاش عوض عن المضاف
اليه والمراد بامر المعاش مصالح الدنيا وبامر المعاد مصالح الدين وفيه
اشعار بان عقول الخلق وان كانت مدركة بحسن بعض الاشياء وقبحه الا ان
التفويض اليها مظنة التنازع لتفاوتها فلا ينتظم بها امر المعاش ولا امر
المعاد وعلل عدم انتظامهما بها بقوله لا يثار وعدو ان يعنى ان الانسان
بطبعه مجبول على اثار الخير واختياره لنفسه وعلى العدو ان لم يخالفه في
شيء من امر الدنيا والدين فيقع الاختلال في معاشهم ومعادهم وفي بعض
النسخ وقع المعاد اولا وبين المعاش والمعاد جناس لاحق والظاهر ان هذا
البيت دليل ثان للارسال كرهه للتاكيد والايضاح في البيان (قال المولى
الخيالى) يعنى ان فوائد النبوة والبعثة لا تقتصر على ما ذكر بل لها فوائد
اخر وحاصلها اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد *
وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق الفساد على ما ينبغي ولهذا ذهبت
المعتزلة الى وجوبها على الله تعالى لطفها وصلاها للعباد ووجهها الفلاسفة
ايضا لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في العناية الالهية * ووافقهم
جاعة من علماء وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل
ان لا توجد لتنزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر انتهى * لما فرغ عن اثبات
النبوة عموما اراد ان يشرع في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم خصص صافقال

* مُحَمَّدًا فَضَلَ الرَّسْلَ الَّذِي سَمِعُوا * تَصْدِيقَةً مِنْ جَادَاتٍ وَذُوبَانِ *

محمد مبتدأ خبره محذوف والتقدير من ارسله الله محمد او من الرسل المبعوث
محمد او من الصديقين محمد قوله افضل الرسل خبر مبتدأ محذوف اي هو افضل
الرسل وجلة الذي سمعوا صفة محمد وما بين الصفة والموصوف جملة
معترضة سبقت لبيان افضليته رسولنا على جميع الرسل ويعلم منه افضلية

أمته عليه السلام على سائر الأمم كما أشار إليه صاحب البراءة بقوله (لما دعا الله
 داعيناً لطاعته باكرم الرسل كننا اكرم الأمم) والرسول في قول المحقق يقرأ
 بسكون السكين لانه لغة في ضمها وقول من قال يقرأ بالسكان السين للوزن
 ناش من عدم الوزن وضمير سمعوا راجع الى الاشخاص الذين حضروا وقت
 ظهور المعجزة ومعنى السماع هنا القبول قوله تصديق قدفعول سمعوا وهو مصدر
 مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف وهو الله تعالى واراد بالتصديق التصديق
 الفعلي لانه بمنزلة القولى كما مرانفا ولذلك جعلنا السماع بمعنى القبول اذ معنى
 الاصلى انما يتعلق بالتصديق القولى فتأمل وصلة التصديق محذوفة وكلمة
 من بمعنى فى متعلقة بمقدر والتقدير سمعوا وقبلوا تصديق الله تعالى اياه بايات
 الله ظاهرة منه باظهاره تعالى فى جادات وذؤبان ولفظ ذؤبان بضم الذال
 وسكون الهمة جمع ذئب ولو قال تصديقه فى جادات وحيوان لكان اشمل
 واحسن تقابلا لكن فى ذكر ذؤبان نكتة لطيفة وهى ان محل المعجزة التى ظهرت
 فى غير ذوات الرسول والجمادات او الحيوانات والحيوانات لا تخلو امان تكون
 ذوات الانس او الوحشة فظهور المعجزة فى ذوات الوحشة اعجب واغرب هكذا
 ينبغى ان يفهم هذا المقام كما لا يخفى على من تأمل فى سياق الكلام والعلم عند الله
 العزيز العلام وهذا البيت مسوق لاثبات نبوة نبينا الكريم على وجه
 التخصيص بعد التعميم وهو المقصد الاقصى والغرض الكلى كذا قاله
 صاحب التسديد (واما ذكر افضليته عليه السلام فهو وارد على وجه الاطراد
 واظهر المعجزة فى يده وكل من كان كذلك فهو نبي حق) واما دعوى النبوة
 فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فلانه اتى بانواع كثيرة
 (منها ما ظهرت فى ذاته الشريفة وفى جسمه اللطيفة كخاتم النبوة بين كتفيه
 وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكرؤيته من خلفه كن
 يرى من قداده وككونه مستجاب الدعوة وكنسوع الماء من بين اصابعه الى
 ان رويت جيشه ودوابهم منها ظهرت من الجمادات سواء كانت ارضية
 او سماوية قال ابن عمر رضى الله عنه كسمع النبي صلى الله عليه وسلم فى سفر
 فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبي صلى الله عليه وسلم اين تريد قال اتوجه الى
 اهلى ثم قال له عليه السلام هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله
 وحده لا شريك له وان محمداً عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من
 شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعى بهارسول الله صلى الله عليه وسلم وهى

على شط الوادى فاقبلت تحدى الارض خداحتى قامت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الابرار واليه اشار صاحب البرة (جاءت لدعوته الاشجار ساجدة تمشى اليه على ساق بلا قدم) وفي الصحيحين من حديث انس رضى الله عنه ان اهل مكة سئلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم اية فارىهم انشقاق القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما انتهى (ومنها) ما ظهرت في الحيوانات سواء كانت من الانسيات كقصمة الجمل الذى استعمله اصحابه طويلا فلما كبر ارادوا نحره والجمل الذى جرجر اليه واخبره بكثرة العمل وقلة العلف فامر اصحابه بالاحسان اليه او كانت من الوحشيات كما روى ابو هريرة رضى الله عنه وابو سعيد وغيرهما ان الذئب كلم راعيا فاخبره ببعث النبي صلى الله عليه وسلم فجاء واسلم وكان اهلبان بن اوس الاسلمى يرعى غنما فجاء ذئب فوقف عنده وقال العجب منك وانت واقف مع غنمك وتركت نبيك لم يبعث الله نبيا قط اعظم منه قدرا عنده قد قبحت له ابواب الجنة واشرف اهلها على اصحابه ينتظرون قتالهم وما بينك وبينه الا هذا الشعب فتصير في جند الله تعالى فذهب واسلم وروى ابن وهب ان اباسفيان وصفوان بن امية وجدا ذئبا يطلب ظبيا حتى دخل الظبي في الحرم فوقف الذئب فجعلنا من ذلك فقال الذئب اعجب من ذلك محمد بن عبد الله بالمدينة يدعوكم الى الجنة وتدعوناه الى النار (و في بعض كتب السير روى ابو سعيد الخدرى ان راعيا يرعى غنما فوثب عليه ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى على ذنبه وقال للراعى اماتنى الله تعالى تحول بينى وبين رزقى ساقه الله الى فقال العجب من ذئب يشكلم بكلام الناس فقال الذئب لاحدئك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع) والحاصل ان خوارقه عليه السلام كثيرة وعند الاولين والآخرين شهيرة بعضها ارهاصية ظهرت قبل النبوة وبعضها تصديقية صدرت بعدها والناس ظم المحقق رحمه الله تعالى اشار الى اكثرها بعبارة مجملة متضمنة لمعان مفصلة ثم اشعر بالعجز والقصور عن عد كالات ذلك النور حيث قال

* وَأَمْرُهُ بَيْنَ يَدَيْ حَالِيهِ لِمَنْ * كَانَتْ لَهُ فِي إِعْتِبَارِ الْحَالِ عَيْنَانِ *

أى شأنه فى الرسالة بين لاهل البصائر ومنكشف عند جميع القبائل والعشائر قبل النبوة وبعدها وهذا دليل اخر على اثبات نبوته عليه السلام خاصة كما سلك اليه الغزالى وتقريره انه عليه السلام لم يقدم قط على امر قبيح والانتقله اعداؤه وكان فى غاية الفصاحة والبلاغة حتى قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وكان فى نهاية الصبر والسماحة لما تحمل فى تبليغ الرسالة من انواع المشاق من غير فتور فى عزيمته ثم انه لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه فكان فى غاية الشفقة على الامة والسخاوت خو طب بقوله تعالى (ولا تذهب نفسك عليهم حسرات وعوتب بقوله تعالى (ولا تبسطها كل البسط) وكان لا يلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرض عليه المال والرياسة لم يلتفت اليهم اصلا وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع والمسكنة ومع الاغنياء وارباب الرياسة فى غاية الترفع وقد اوتى من علوم الاولين والآخرين كما يشهد به الزبر المؤلفة فى التفاسير والاحكام وقد اقدم عليه السلام حيث يحجم الابطال ولو لا ثقته بعصمة الله تعالى اياه لامتنع ذلك منه كذا ذكره الغزالى فى كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ من اهل الاعتزال وهنا مسلك اخر اختار الامام الرازى فى كتابه المسمى بالمطالب العالية وهو انه عليه السلام بعث فى قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين على ود البنات وعبادة الاوثان والغرس على عهر الامهات وتعظيم النيران وترك على درء العباد وتخريب البلدان والهند على عباد البقر وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة التزوير وكنتم الحق بالحجود والنصارى على التشليث فى الفرد الصمد المعبود فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل ملهمهم وهدم دولهم دمع كثرتهم اعوانا واشياعوا قتلته اصحابا واتباعا وكل البرايا بالبر والايمن ونور العالم بالعلم والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك فى الافاق والاقطار وصار كالشمس رابعة النهار وهذا معنى قول الناظم وامره بين فى حاله اراد بالحالتين حالة ابتداءه وحالة انتهائه او حالة معاملته مع المؤمن الموافق وحالة مقاتلته مع الكافر المنافق ولما اثبت نبوته عليه السلام اراد ان يذكر نبذة من معجزاته فقال

* أَخْبَارُهُ عَنْ عَيُوبِ كَالْحِكَايَةِ عَنْ * بَلَوَى تُصِيبُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَانَ *

يعنى ان معجزات نبينا عليه السلام كثيرة بعضها فعلية وبعضها قولية فمن معجزاته القولية اخباره عن المغيبات الآتية وذلك من الحكاية عن بلوى اصابته بعثمان بن عفان رضى الله عنه ذكر البخارى في مناقبه ان حماد راوى عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل حائطاً وامر بي بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستأذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابوبكر ثم جاء اخريستاذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء اخر يستأذن فسكت هنيهة ثم قال ائذن له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه فاذا عثمان ابن عفان رضى الله تعالى عنهم اجمعين وذكر في المصابيح في مناقب هؤلاء الثلاثة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صعد احداً وابوبكر وعمر وعثمان معه فرجف بهم فضربه برجله فقال اثبت احدائنا عليك نبي وصديق وشهيد ان قيل اراد بقوله شهيدان عمر وعثمان رضى الله عنهما * والغيوب جمع الغيب وهو ما غاب عنك من حوادث القدر قال الله تعالى (ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت) وقول من قال جمع غيب مصدر غاب بمعنى الغائب ليس بشئ والمراد من الحكاية هاتقل وقوع الشئ والخبر عنه سواء كان وقوع ذلك الشئ في الماضي او في المستقبل وقد مر ان البلوى والبلىة والبلاء بمعنى واحد وهو اصابة المكروه والمراد به هنا ما اصاب به من المحاصرة والقتل (قوله تصيب صفة بلوى اراد به حكاية الحال الماضية ثم اشار الناظم رحمه الله تعالى الى معجزة اخرى من معجزاته عليه الصلاة والسلام فقال

* وَمَا جَرَى بَيْنَ كَسْرَى وَالتَّحَابَةِ مِنْ * انْفَاقٍ كَنَزٍ وَمِنْ تَحْرِيبِ بُلْدَانٍ *

ما جرى عطف على بلوى في البيت السابق اى من معجزاته القولية ايضا اخباره عن الغيوب كالحكاية عما جرى (روى عن عدى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ثم قال عدى كنت فيمن فتتح كنوز كسرى بن هرمز وعن ابي هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده والذى نفس محمد بيده لتفتحن كنوزهما في سبيل الله قيل كسرى بكسر الكاف وفتحها اسم لمن يملك الفرس وجعه اكا سره على غير القياس قال الشافعى والنزوى وغيرهما العلماء معنى هذا الحديث لا يكون كسرى بالعراق ولا قيصر

بالشام كما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم وانما قالوا ذلك لانه اخبار عن
الغيبات فلا بد وان يقع كما اخبره عليه السلام وقدم لك قيصر بعده فاحتاجوا
الى ذلك التأويل فاما كسرى فقد زال ملكه بالكليّة من جميع الارض ومزق
ملكه كل مزق واضمحجل بدعوة رسول الله عليه السلام روى انه عليه السلام
كتب الى كسرى ابرديز بن هرمز بن نوشروان بدعوة الاسلام وكتب اسمه
فوق اسم ابرديز فغضب من ذلك ومزق كتابه صلى الله عليه وسلم فدعى
عليه السلام مزق الله ملكه كما مزق كتابي فاستجاب الله دعائه واهلك ابرديز على
يد ابنه شيويه وكتب الى قيصر فاكرم كتابه ووضع في المسك فقال عليه
السلام ثبت الله ملكه فثبت ملكه بالروم وانقطع عن الشام وانفقت كنوز
كسرى وقيصر في سبيل الله واورث الله ارضهم للمسلمين وخرب الصحابة
بلادهم واخذ المسلمون من كنوز كسرى مائة الف بدرة من الذهب
وزن كل بدرة اربعة الالف درهم كذا قالوا ثم اشار الناظم الى ميجزتين اخريين
بل الى ثلاث ميجزات فقال

* وَغَزْوَةُ الْبَحْرِ مِنْهُمْ مَرَّتَيْنِ وَأَنَّ * يَكُونُ مَعَ أَوَّلِيهِمْ بِنْتُ مُلْحَانَ *

وغزوة البحر عطف على محل ماجرى اى من ميجزاته القولية ايضا اخباره
عن الغيوب مثل الحكاية عن غزوة البحر وازافة الغزوة الى البحر من
قبيل اضافة المظروف الى الظرف فقول من قال ان الغزوتين لم تكونا في
البحر نشاء من الغفلة عن اصل القصة وسيأتى بيانها اجالا وضمير منهم
راجع الى غزاة المسلمين سواء كانوا من الصحابة او من غيرهم فلا تغليب فيه
كما توهم والجار والمجرور ظرف مستقر حال من الغزوة وقوله مرتين
منصوب على الظرفية وعامله متعلق الجار اى حال كون تلك الغزوة كأنة
منهم في وقتين مختلفين ويقرأ لفظ مع بسكون العين للضرورة (قوله اوليهم
اصلها اولين منهم فلما اضيف الى ضمير المسلمين سقط النون منهم قال انس
رضي الله عنه دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنت ملحان فأتكأ
عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس من امتي يركبون
البحر الاخضر في سبيل الله تعالى مثلهم مثل الملوك على الاسرة فقالت
يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فقال اللهم اجعلنا منهم ثم عاد فضحك
فقالت مثل ذلك او بما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلني
منهم قال انت من الاولين ولست من الاخرين كذا قاله الخيالي وفي تاريخ

ابن كثير عن انس مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على ام حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت ودخل عليها يوم فاطمته ثم جلست على رأسه فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت ما يضحكك يا رسول الله قال (ناس من امتي عرضوا على غزاة في سبيل يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الاسرة او مثل الملوك على الاسرة فقلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فدعاهم رسول الله ثم وضع رأسه فنام ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت ما يضحكك يا رسول الله قال ناس من امتي عرضوا على غزاة في سبيل الله كما قال في الاولى قالت فقلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال انت من الاولين قال فركبت ام حرام بنت ملحان البحر في زمان معاوية فزعت عن داتها حين خرجت من البحر فهلكت رواه البخاري عن عبد الله بن يوسف ومسلم عن يحيى بن يحيى كلاهما عن مالك واخر جاء في الصحيحين من حديث الليث وحماد بن زيد كلاهما عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى ابن حبان عن انس بن مالك عن خالته ام حرام بنت ملحان فذكر الحديث الى ان قال فخرجت مع زوجها عبادة بن الصامت غازية اول ما ركبوا مع معاوية بن ابي سفيان فلما انصرفوا من غزاتهم قافلوا فزلوا الشام فقربت اليها دابة لتركبها فصرعتها فماتت انتهى (وقال ابن زبير توفيت بقبرس يعني في الغزاة الاولى من فزوقي البحر لانها قد كانت غازية مع زوجها عبادة بن الصامت في سنة سبع وعشرين مع معاوية بن ابي سفيان حين غزا قبرس وهو نائب الشام عن عثمان بن عفان قال ابن كثير والغزوة الثانية غزوة قسطنطينية مع اول جيش غزاها وكان اميرها يزيد بن معاوية بن ابي سفيان وذلك سنة ثنتين وخسين وكان معهم ابوايوب خالد بن زيد الانصاري فمات هناك رضى الله عنه وارضاه ولم تكن هذه المرأة معهم لانها كانت توفيت قبل ذلك في الغزوة الاولى والحاصل ان غزاة البحر كانت مرتين وبنت ملحان كانت من جملة الغزاة الاولين لامن زمرة الاخرين على ما خبره نبى الاولين والاخرين وفهم من مجموع ما ذكر ثلاث ايات من دلائل النبوة الاخبار عن الغزوتين والاخبار عن تلك المرأة انها من الاولين وليست من الاخرين كما اشار اليه المحقق ثم شرع في ذكر نوع اخر من معجزاته الفعلية سماوية كانت او اراضية فقال

« وَشَقَّهُ قَرَأَ وَالْكَشَفَ إِذْ سَأَلُوهُ * غَدَاةً مَعْرَاجَهُ عَنْ حَالِ رَكْبَانِ * »

شَقَّه بالرفع عطف على اخباره لاعلى غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار بالغيب وهو مصدر مضاف الى فاعله اى ومن معجزاته شقه عليه السلام القمر المنير بامر الله القوى القدير (قوله والكشف عطف على شقه والالف واللام عوض عن المضاف اليه اى كشفه عليه السلام) قوله اذ سئلوا ظرف الكشف وظرف الشق محذوف بقرينة المذكور وانما قلنا محذوف لان هاتين المعجزتين وقعتا جوابا لسؤال المنكرين واما الاول ففي الصحيحين من حديث انس رضى الله تعالى عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يريهم اية فاراهم انشقاق القمر شقتين حتى رؤوا احراء بينهما انتهى فانشقاق القمر باصبعه عليه السلام كان من معجزاته الباهرة وآياته النيرة الظاهرة فعند ذلك قال المنكرون هذا سحر مستمر فانزل الله تعالى (اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) واما الثانى فما روى ان النبي عليه السلام لما اخبر بحديث الاسراء قال ابو جهل يامعشر بنى كعب بن لوى هلم لخدمهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضع على رأسه تعجبا وانكارا ومنهم من سعى الى ابى بكر رضى الله عنه فقال ان كان قال ذلك فلقد صدق فقالوا اتصدقه على ذلك فقال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق وارتد اخرون ممن آمن به قالوا ان كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد بلى الله البيت المقدس فطفق ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما لنعنت فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا عن غيرنا فاخبرهم بعدد جبالها واحوالها وقال تقدم يوم كذا مع طلوع الشمس يقدمها جبل اورق فخرجوا ينشدون ذلك نحو التنية فقال قائل منهم هذه والله الشمس قد شرفت وقال اخر هذه والله العير قد اقبلت يقدمها جبل اورق كما قال محمد ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر سمين كذا قاله الخيالى (قوله غداة معراجهم ظرف سألوا اصله غزوة بالتحريك قلبت الواو الفا وهى اسم مقابل للعشى وعن متعلق بسألوا) والركبان جمع الراكب وهو فى الاصل راكب الابل خاصة والمراد بها غير القریش ثم اشار الى معجزتين اخريين من معجزاته الفعلية الارضية فقال

« وَالرَّمَى بِالْبَدْرِ بِالْحَصْبَاءِ اَعْيَنَهُمْ * وَالرَّدَّ فِيْ اَحَدِ عَيْنِ ابْنِ نَعْمَانَ * »

الرمى معطوف على الكشف ولا مه مثل لاه اى من معجزاته عليه السلام رميه

الحصباء في اعين الكفار والباء في البدر ظرفية ولو قال في البدر كما قال في احد
 لكان اولى فتأمل والبدر في الاصل اسم ماء كانت العرب يجتمع فيه السوقهم
 يوما في السنة ثم قيل للمواضع القريبة منه بدرا وقيل البدر اسم موضع
 مخصوص بين مكة والمدينة فدخل اللام للضرورة كما في نبات الاوبرا والقلبة
 كما في المدينة (والحصباء بالمد جمع الحصب وهي دقاق الحصى والرمل والباء
 في قوله بالحصباء صلة الرمي واعينهم بالنصب مفعول الرمي على ضعف لان
 اعمال المصدر المعرف باللام ضعيف لا يقع غالبا الا في الشعر والظاهر ان
 يكون منصوبا بنزع الحافظ اي في اعينهم فان قيل مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
 انقسام الاحاد على الاحاد كقولهم ركب القوم دوابهم وتقلدوا سيوفهم
 فيفيد اصابة الحصى عينا واحدة من كل كافر وليس كذلك بل لم يبق مشرك
 في ذلك الوقت الا دخل في عينه شيء من الحصى قلنا ان الناظم المحقق ذكر
 الاعين واراد العين اقامة للجمع مقام التثنية وهذا الاستعمال شائع في كلام
 العرب خصوصا في كلام الشعراء او نقول يجوز ان يكون هذا التركيب
 من قبيل باع القوم ثيابهم فلا يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد وجواز ان
 يبيع كل واحد منهم ثيابا او ثوبين او ثوبا فتأمل قوله والرد عطف على الرمي
 فهو اشارة الى معجزة اخرى من معجزاته عليه السلام قوله في احد ظرف الرد
 بحذف المضاف اي في غزوة احد او ظرف مستقر صفة عين وقدم موصوفه
 للضرورة والمعنى ومن معجزاته رده عليه السلام عين ابن نعيم المقلوعة
 في غزوة احد وبيان ذلك ان ابا جهل لما خرج بجميع اهل مكة ونزل بالبدر
 لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هذه قریش
 قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسول الله اني اسئلك ما وعدتني)
 فاتاه جبرائيل عليه السلام فقال خذ قبضة من تراب فارمهم فقال لما التقى
 الجمعان لعلي ابن ابي طالب رضى الله عنه اعطاني قبضة من حصباء الوادي
 فرمى بها في وجوههم وقالت شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل
 بعينه فانهزموا واردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى
 (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) واما الرد فذلك انه اصابته يوم احد
 احدى عيني قتادة بن النعمان برمح حتى وقعت على وجنته فأتى بها الى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام ان شئت صبرت ولك
 الجنة وان شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها شيئا فقال يا رسول ان
 الجنة جزء جزيل وعطاء جليل ولكني رجل مبتل بحب النساء واخاف

ان يقبلن اعور فردها الى وتسأل الله الجنة فاخذها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بيده و اعادها الى موضعها فكانت احسن عينيه و احدهما ودعاه الجنة كذا قالوا * ثم قال الناظم مشيرا الى اسانيد هذه المعجزات

* وَكَمْ رَوَوْا بِإِسْنَادٍ مُّصَحَّحَةٍ * امثال ما قد روى عنه الصَّحَّاحَانِ *

الواو لعطف جملة على جملة و كم اسم ناقص مبنى على السكون جملا على كم الاستفهامية ولهذا صدر الكلام وسمى جزية وهى منصوبة على الظرفية لرووا و يميزها محذوف اى وكثير من المرات رروا باسانيد مثبتة وطرق مقرررة والاسانيد جمع سند والسند فى اصطلاح المحدثين هو الطريق الموصلة الى متن الحديث ونون الاسانيد للضرورة وقوله امثال مفعول رروا ولفظ ما عبارة عن السند و ضمير عنه راجع الى ما والصحاحان فاعل روى بحذف المضاف اى صاحباهما والمعنى ان الاحاديث فى اثبات المعجزة شهيرة لا تحصى وفى العدد وفيرة لا تستقصى وكثير من المرات روى ائمة الحديث باسانيد صحيحة امثال مارواه الامامان الجليلان فى كتابهما (و قال المولى الخيالى يعنى ان الاحاديث المروية باسانيد صحيحة فى شان المعجزة كثيرة كما ذكرت فى صحيح البخارى ومسلم وغيرهما من الزبر المؤلفة فى الاحاديث فمن اراد فليرجع اليها انتهى يشير الى ان قوله امثال مرفوع على انه خبر مبتداء محذوف اى تلك الاسانيد مارواه الامامان وسلك هذا المسلك الشارح العالى وهذا ليس بقوى الا ان يقال ان مراد الخيالى بيان حاصل المعنى (ثم المفهوم من هذا البيت ان كل واحد من اسانيد هذه المعجزات ان بلغ حد التواتر يوجب علم اليقين فيثبت به المطلوب وهو اثبات المعجزة وان لم يبلغ حد التواتر فهو يثبت المطلوب ايضا لان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبه كشعر حسان وشجاعة على كرم الله وجهه وجود حاتم و الى هذا اشار الناظم المحقق رحمه الله بقوله

* دلالة الصديق بين الكل مشترك * تواترت مثل معنى شعر حسان *

يعنى ان كل واحدة من هذه المعجزات وان لم يبلغ حد التواتر الا ان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا شك مثل تواتر شعر حسان فيجوز بها اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ معنى مقحم لتمام البيت ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذه الاسانيد اذا لم يبلغ حد التواتر اللفظى فلا اقل ان تكون من التواتر

المعنوى قوله دلالة مبتداء و مشترك خبره و جملة تواترت حالية من المبتداء
يحذف قد ولما كان تأنيث المصدر غير حقيقي جاز في ضميره الوجهان التذكير
والتأنيث و قال المبرد يجوز تذكير كل مؤنث غير حقيقي نحو اعجبني الدار
فقول من قال تذكير الخبر لضرورة الوزن غفلة عن هذه القاعدة (ولما فرغ
من ذكر بعض معجزاته السالفة الحسية فقط شرع في ذكر معجزاته الباقية
الحسية والعقلية معا و هي الآيات القرآنية والكلمات الفرقانية فقال

* وَاَعْظَمُ الْاَيِّ قُرْآنٍ لِّمَا عَجَزُوا * عَنْ سُورَةٍ مِنْهُ مَعَ صَرْفٍ لَّا ذَهَانِ *

العظم في صفات الاجسام كبر الطول والعرض والعمق و اريد به هنا
العظم في الرتبة والقدر والقران قد يطلق و يراد به القراءة و يراد به
المقرو و يراد به المصحف والاصل في هذا اللفظ الجمع و سمي القرآن قرأنا
لانه جمع القصص والامر والنهي والوعد والوعيد والايات والصور
بعضها الى بعض والمراد به هنا هو المعنى الاخير لانه اسم للنظم والمعنى
عند الجمهور اذ حصول الاعجاز فيهما لا في المعنى فقط وهو الصحيح عند ابي
حنيفة رحمه الله ولذلك عرف اهل الاصول بانه المنزل على الرسول المكتوب
في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة واللام في قوله لما عجزوا
تعليل للاعظمية وما مصدرية (وعن سورة متعلق بعجزوا يحذف المضاف
اي عن اتيان سورة وفيه اشارة الى ان المعجز لا يكون آية او آيتين بل انما
هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى (و ان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) و ضمير منه راجع الى القرآن ومع
ظرف عجزوا والصرف في الكلام التصنع والرياء فيه و خلط الكذب والزيادة
على قدر الحاجة واللام في قوله لاذهان زائدة و تنوين اذهان
عوض عن المضاف اليه اي مع صرف اذهانهم الى المعارضة والمقاتلة
على قدر جمدهم فقول الناظم لما عجزوا اشارة الى جزء صغير القياس
وكبراه مطوية (وحاصل هذا القياس القرآن العظيم اعظم المعجزات لان
جميع البلاء عجزوا عن اتيان سورة منه مع شموله على الاخبار عن المغيبات
و على المعارف الالهيات و اسرار النبويات مع بقاءه على مر الدهور
والاعصار بحيث يشاهده الناس في جميع الاقطار والامصار و كل شئ
شانه كذلك فهو اعظم فالناظم لاجل الضرورة اكتفى بجزء صغير
القياس وقد اشار الى هذا التقرير المولى الخيالى بعد الاعتراض على ظاهر

العبارة حيث قال ثم ان المولى المؤلف لقد اصاب في المدلول اعني قوله واعظم
 الاي قرآن لكنه اخفأ في الدليل اعني قوله لما عجزوا فانه انما يدل على كونه
 معجزا كما مر لا على كونه اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه هو انه بعد تواتر
 اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا من البلاغة والبراعة يشمل على الاخبار عن
 المفيبات الواقعة وعلى المعارف الالهية والاسرار النبوية وبكارم الاخلاق
 المرضية ومحاسن الافعال السنية والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية مع
 بقاء مر الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس في جميع الاقطار والامصار
 ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق اشارة الى هذا فان عجز كل الناس انما يتصور
 فيما بقي وهم يشاهدونه ولك ان تقول ان العجز عن سيرة منه مما يدل
 على الاعظمية ايضا فتدبر انتهى اقول لعل وجه التدبر وجوه الاعظمية
 كثيرة الا ان اعظم العلة في الاعظمية شيان احدهما اخباره عن المفيبات وثانيهما
 كونه معجزة باقية على مر الدهور كما اشار اليه صاحب البراة حيث (قال ان
 تقرر بزمان وهي تخبرنا عن المعاد وعن عاد وعن ارم) (دامت لدينا فقاوت
 كل معجزة (من النبيين اذ جاءت ولم تدم) واذا علمت ما تلونا عليك من الكلام
 فلا تلتفت الى ما صدر عن بعض الاوهام (ثم اختلف الناس في وجه اعجازه
 القرآن بسبب الاجماع على انه معجز) ونحقيق الكلام في هذا المقام ان في اعجازه
 مذاهب مختلفة وطرائق متفاوتة فذهب البعض الى ان اعجازه انما هو اشتغاله
 على الاخبار عن المفيبات وذهب البعض الى ان اعجازه انما هو انصرافه وهو
 ان الله تعالى صرف هم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها اما بسبب
 قدرتهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الايمان بمثل القرآن بمعنى انها
 لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت قازية الله تعالى وهذا الاخير هو
 المختار وذهب البعض الى ان اعجازه انما هو سلامته عن الاختلاف
 والتناقض وذهب بعضهم الى ان اعجازه لمخالفة اساليب الرسائل
 والخطيب والاشعاد سيما في المطالع والمقاطع وذهب البعض الى ان القرآن
 معجز باعتبار سلاسته اللفاظ وفصاحتها وبلاغتها لا باعتبار المعنى
 (والعقيدة الصحيحة التي عليها اهل السنة والجماعة ان القرآن معجز لكونه
 في اعلى طبقات البلاغة لا لصرفه وغيره) على ما ذهب اليه اصحاب
 الملل والمذاهب المتفرقة المذكورة ثم مع كونه معجزا بهذا الاعتبار هو
 معجز باشار المعنى ايضا كما ماقاله المولى المصنف في شرح البراة (قيل اعلم

مثل يا ايها الناس
 مثل يعلمون يعقلون

ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم بلغت الفا كما بينها الزاهدى في المجتبى بل ثلاثة الاف سوى القرآن كما في الخصائص الكبرى للسيوطى واعظمها القرآن الثابت اعجازه من جهة اللفظ والمعنى كما صرح به الرازى والبيضاوى في سورة يونس عليه السلام انتهى (فان قيل اذا كان القرآن اعظم الايات كان الملائق للناظم تقديمه على سائر المعجزات تشريفا قلنا المناسب في مقام الاستدلال الترقى من الأدنى الى الأعلى وهو عادة العرب في صفات المدح كقولهم فلان عالم نحير ولان كل واحدة من المعجزات المذكورة سابقا مشهورة مستفيضة منقضية والقرآن العظيم معجزة باقية ولذلك اخره (ولما فرغ من معظم المعجزات شرع في اغرب المعجزات وهو معراجة صلى الله عليه وسلم فقال

﴿مِعْرَاجُهُ وَاقِعٌ بِقُطْنٍ فِي بَدَنِ * بَابَةٌ وَمَشَاهِيرُ وَوَحْدَانِ *﴾

المعراج والعروج هو الارتفاع الى السماء فلا بد هنا من تغليب المعراج على الاسراء او من حذف قيد او معطوف ليصح الكلام يعنى معراجة مع الاسرار ومعراجة ومسراة بضم الميم واقع اى ثابت (قوله يقظان صفة مشبهة مثل عطشان غير منصرف حال من ضمير معراجة وكلمة في بمعنى مع وتوين بدن عوض عن المضاف اليه اى مع بدنه (و بابة متعلق بواقع (ومشاهير جمع مشهورة معطوف على آية وموصوفه مخذوف اى وباحاديث مشاهير ونون للضرورة (قوله وحدان جمع واحد كراكب وركبان والناظم رحمه الله لاحظ الترتيب في الدليل دون المدلول وافراد الدليل القطعى وجميع الدليل الظنى اشارة الى ان الدليل القطعى يثبت المدعى به وان كان فردا والدليل الظنى اذا تعدد وتظاهر بقرب من اليقين * وايضا ان دليل الاسراء وقع في القرآن في موضع واحد فلذلك افردة ودلائل المعراج سواء كانت مشاهيرا ووحدانا وقعت في مواضع كثيرة من الاحاديث ولذلك جمعها (قيل اختلف في معراج النبي صلى الله عليه وسلم انه هل كان في اليقظة ام في المنام فعن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت والله ما فقد جسدا رسول الله ولكن عرج بروحه وعن معاوية انه عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها والاكثرون انه كان في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب * ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة او العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد فهذا معنى قوله بابة ومشاهير ووحدان قال على القارى والصحيح انه كان بدنه ورده

لا ينجح دروجه مع انه عرج به سرات متعددة و بهذا يجمع بين روايات مختلفة و اليه اشار الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله

❖ وقوعه كان تكراراً وقد دفعوا ❖ به تعارض مادل الحديثان ❖

الضمير في وقوعه راجع الى المعراج السابق والتكرار مصدر كرر على غير قياس وهو في الاصل ذكر الشيء مرة بعد اخرى لكن اريد به هنا معنى المفعول اي وقوعه كان مكرراً و ضمير دفعوا راجع الى اهل الحديث الدال عليه البيت السابق و ضمير به راجع الى الوقوع و اراد بالتعارض مطلق التدافع والتنافي بين الحديثين وهو التعارض الظاهري (واما التعارض الحقيقي فهو ان يكون النصان متساويين في الذات والصفات وان يقتضي احدهما بالذات عدم ما يقتضيه الآخر وهنا ليس كذلك كما لا يخفى منه على اهل الحديث وكلمة ما موصولة وبجمله دل صلتها والعاذ مخدوف والالف واللام في الحديثان للمعهد والتقدير تعارض مادل عليه الحديثان المعهودان بين اهل الحديث و ذاك الحديثان حديث ابن صمصمة وحديث ابي ذر رضى الله عنهما دل حديث ابن صمصمة على انه كان في الخطيم وحديث ابي ذر على انه كان من بيته فجمعها بعضهم بانه قد تكرر والاول كان في المنام كناية اول حديث ابن صمصمة والثاني كان في اليقظة كما يدل عليه حديث ابي ذر ومنهم من قال بتكرر وقوعه مرة من مكة الى السماء وهو المشهور المذكور في القرآن ومرة منها الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في القرآن العظيم وظاهر لفظ الناظم يساعد لهذا (وتفصيل قصته المعراج يطلب في كتب السير لا هل الاحتياج) ولما اثبت الناظم نفوة نبينا عليه السلام بالدلائل الواضحة من انواع معجزاته شرع في رد المنكرين نبوته عليه السلام من اليهود واضرابهم اللثام مشيراً الى رد ما تمسكوا به في ذلك فقال

❖ ودينه ناسخ الاديان اجها ❖ ولم يكن نسخها جهلاً اديان ❖

الدين لغة الجزء ومنه قوله تعالى (مآث يوم الدين) وغير ذلك مما ذكر في القرآن مقارناً باليوم واصطلاحاً هو الشرع المبعوث به النبي الكريم من طرف المولى الرحيم و ضميره راجع الى الرسول العظيم وهو مبتداء وقوله ناسخ الاديان خبره والاعتماد مجازي والناسخ حقيقة هو الشارع واجهها باطلر تأكيده للاديان اي دين رسولنا عليه السلام ناسخ احكام جميع الاديان اما كلا او بعضا النسخ في اللغة الازالة والنقل والنسخ في الاحكام ابطال احكام المتقدم (بما ذكره في قوله هو ان يرد دليل شرعي مترادفاً عن دليل شرعي

اخر مقتضيا خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر الى علمه تعالى واما النسخ في الاديان فهو ورود شرع مؤخر عن الشرع السابق يقتضي خلافه وحكم هذا النسخ العمل بالشرع الثاني وهجر الاول وجواز هذا النسخ متفق عليه بل هو اصل شرعنا لان شرع نبينا باق الى يوم القيمة ناسخ لما قبله من الشرايع والاديان فيكون القائل بشرعه عليه السلام ونبوته قائلا بالنسخ لاحالة وقد ذهبت كثير من المنكرين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم كاليهود واضراهم الى انكار النسخ في الاحكام الشرعية وامتنعوا من تصديقه عليه السلام لما تضمنت شريعته المطهرة من نسخ بعض احكام شريعة موسى عليه السلام (وزعموا ان النسخ محال فقلوه فلم يكن نسخها جهلا لديان اشارة الى رد ما تمسكوا به في ذلك وهو ان ثبوت نبوته عليه السلام يستلزم انتفاء بعض شرايع من قبله وانه بط والاي لم يزل على الشارع او البدء فيما شرع به وكلاهما محالان عليه تعالى وذلك لان حكمه يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن راي رعايتها اولائهم اهملها ثانيا لا بسبب فيلزم البدء فهو استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم (وقيل ظهور الرأى بعد ان لم يكن هذا حاصل تمسكهم عقلا واما حاصل رد الناظم وتحقيقه فهو ان تكليفه تعالى اما تنكوي بني واما تنكر بني فالاول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات في الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح لا تخصي وذلك كما في النطفة فان الامر التنكوي بني يتعلق بها اولائهم يتبدل الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق اخر فتبارك الله احسن الخالقين) وكما ان كل مرتبة منها ناسخة للاولى ولانسبة الاخرى الى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا فكذلك الثاني اعني التكليف الشرعي يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من الاشخاص والافعال في الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح من شرع الى شرع الى ان يبلغ غايته وهي دين الاسلام فلا جهل فيه لحكم الديان (واما تمسكهم نقلا فهو انه ادعوا (ان موسى عليه السلام نص ان شريعته لا تنسخ فتقول هذا العقل منهم كذب ودور لاشك في بطلانه اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد الى يوم القيامة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم لانه قال لاني بعدى فانكار اليهود النسخ كان حسدا وعنادا وسترا للحق الصريح كما ستروا نص موسى بن عمران بنسخ تورانه عنادوا حسدا كما اشار اليه الناظم رحمه الله بقوله

وفي النهاية لابن الاثير البدء
استصواب شيء علم بعد ان
لم يعلم وذلك على الله غير
جائز

* وربما نص لكن مارووا احدا * بنسخ توراة موسى ابن عمر ان *

الواو اعطى جلة على جلة ونظير هذا قدم مراراً ورب حرف خافض يختص بنكرة ويشدد ويخفف ويدخل عليه ماوهى كلة تكفه عن عمل الجر فتجوز دخوله على الفعل وحته ان يدخل على الماضى واما قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا) فلان المترقب في اخبار الله تعالى كالماضى وتحققه ومعنى التقليل هنا الايدان بان نص موسى عليه السلام بنسخ توراته كان في مدة قليلة ويفهم من ذلك ان النسخ كان في بعض الاحكام لاني كله (قوله نص فعل ماض فاعله قوله الاتى موسى بن عمر ان وما وقع بينهما جلة معترضة سبقت لدفع سؤال وسيأتى تقريره ومن جعل مانص ضمير اراجعا الى موسى او الى الله تعالى فقد غلط فتأمل وضمير روجع الى اصحاب موسى عليه السلام قوله بنسخ توراته تركيب اضافى متعلق بنص والنسخ مصدر مبنى للمفعول بحذف مضافين اى بمسوخية بعض احكام توراته والضمير المجرور راجع الى موسى بن عمر ان لانه مقدم معنى فلا يلزم الاضمار قبل الذكر مطلقاً ومن حذف الضمير و اضاف التورية الى موسى وقال اثبات همزة ابن للضرورة فقد غلط ايضا وبعد هذه الغلطات شئوع على المولى الخيالى تشنيعات لوجه لاسوى تسويد وجه الورق وتحريك سلسلة عجيبة من الحق والحق وهذا البيت اشارة الى رد تمسك من انكر نسخ الاحكام نقلاً كما ان البيت الاول اشارة الى رد تمسكهم عقلاً فحاصل الرد ان قولهم بان موسى عليه السلام نص ان شريعته كذب لاشك في بطلانه اذ لو كان حقاً لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام بل ربما نقول ان موسى عليه السلام نص بمسوخية بعض احكام التورية لكن اصحابه مارووا ذلك حسداً وعناداً هذا (وقال المولى الخيالى هذا البيت جواب عما يتوهم من ان دين عيسى عليه السلام لو كان مما بنسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه والجواب بان النصيب بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء اذ بما يفضى ذلك الى قلق واضطراب في عقائد الامة او يكتفى في ذلك بدلالة الحال كافي مواعدة موسى عليه السلام ثلاثين ليلة اولاً ثم امره باتمامها بعشر بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النص من ابن عمر ان لكنهم يخفون ذلك حسداً من عند انفسهم كما اشار اليه المحقق انتهى فتأمل في البيان ان كنت من اهل البيان (وايس الخبر كالعيان) ثم اعلم ان شرايع من قبلنا من الانبياء صلوات الله عليهم وعلى نبينا تلزمنا اقتداً وعملنا الا ثبت نسخها لقوله تعالى

اولئك الذين هداهم الله فبهمدهم اقتده امر الله تعالى نبيه ان يقتدى بهديهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرابع (فائدة) قيل واما الاحكام التي لم بطرق ولم يقع فيها نسخ في جميع الاديان فستة انواع الاول حفظ الدين فكل ملة كلف اهلها بتوحيد الله تعالى الثاني حفظ النفوس فبحرم القتل بغير حق شرعى في كل ملة (والثالث حفظ العقل الذى هو ملاك الدين والدنيا وقطب دائرة الخيرات) والرابع حفظ النسب (والخامس حفظ المال الذى قوام الحياة) والسادس حفظ الاعراض التى فيها صيانة الدين والدنيا وقد نظم الجزايرى هذه الانواع الستة في منظومته حيث قال (قد اجمع الانبياء والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد في المال) (وحفظ نفس ومال معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل) وقال البيضاوى في الغاية القصوى الاشياء التى يجب حفظها في جميع الاديان خمسة وهى حفظ الدين (والنفس) والعقل (والنسل) المال وانتهى ولما فرغ الناظم من اثبات نبوة الانبياء عموما وخصوصا شرع في بيان عصمتهم فقال
 * الانبياء بريئون اتفاقا عن * كفر وكذب وعن فسق باعلان *

الانبياء جمع نبي جمع تكسير كالانصباء جمع نصيب وهو مبتداء وبريئون جمع بري جمع سالم خبره وهو مأخوذ من بري من العيب براءة فاستعمله بمن غير صحيح (قوله اتفاقا مفعول مطلق لفعل محذوف اى اتفق العلماء في براءة الانبياء) وعن متعلق بقوله بريئون وكذب عطف على كفر وعن الثانية مثل الاولى واراد بالفسق مطلق الذنب الشامل للكفر والكذب على ما سياتى بيانه وباعلان متعلق بالفسق والمراد بالاعلان اظهار الكفر والكذب عند خوف الهلاك ويسمى هذا تقية وهو جائز عند الشيعة الشيعية ولا يصر خلافهم اتفاق المسلمين (ثم اعلم ان الكلام في عصمة الانبياء في موضعين احدهما قبل النبوة وثانيهما بعدها وهو المراد في كلام الناظم بقرينة انه اورد بحث عصمتهم بعد اثبات نبوتهم وايضا يشير اليه تعبيره بالانبياء لكنهم معصومون من الكفر عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها بالاجماع) ونقل ذلك عن النفثاز انى وغيره من الموثوقين (وقال الامام السنوسى في شرح الجزايرية واما تعمد الكذب في الاحكام بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من ذلك لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يلقوه عن الله تعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على صدقهم واما جواز صدور الكذب منهم في الاحكام غلطا او نسيانا فنهى الاستناد وطائفة

وكثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة المجزة الفاطمة وجوز القاضي وقال المجزة انما دلت على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا واعتقادا انتهى والنظام المحقق لما لم يعتبر ولم يعتد مذهب القاضي ولم يقيد الكذب بالعمد ولا بكونه متعلقا بامر التبليغ جعل هذا الحكم اتفاقا او اراد بالاتفاق اتفاق المحققين المعتبرين من الفقهاء والمتكلمين ثم اصل الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة وهذا المعنى ليس مراد ههنا لئلا يلزم التكرار بل اراد به ذنبا شاملا للكفر والكذب وسماه فسقا اذا اطلاق الفسق على الكفر والكذب شايخ في القرآن اما الاول فقوله تعالى (ان كان مؤمنا كن كان فاسقا لا يستويون) واما الثاني فقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وقوله تعالى (ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون) ثم قيد الفسق بالاعلان اشارة الى انهم معصومون عن الكفر والكذب سواء كانوا مطلعين او عقيدين بالاعلان وقد سبق معنى الاعلان ويحتمل ان النظام المحقق اراد بالفسق هنا تعمد الصغائر الغير المنفردة وبالاعلان العمل جهرا فيكون الاتفاق على هذا اتفاق الاكثر كما اشار اليه بقوله وعن كبار عمدا عند اكثرنا فتعمد الصغائر الجهرية يلحق بالكبائر كذا قاله شارح عقيدة الطحاوي فشمع هذا البيت اربعة احكام من عصمة الانبياء عليهم السلام كل واحد منها اتفاقية (والحكم الاول ان الانبياء كلهم بريئون عن الكفر عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها بالاجماع) والثاني انهم بريئون عن الكذب ايضا بالاجماع (والثالث انهم بريئون عنهما معا او منفردا باعلان بالاتفاق او انهم بريئون عن قصد الصغائر الغير المنفردة جهرا باتفاق الاكثر خذ هذا البيان وكن من الشاكرين وان صدر من قائل حقير لا يكاد يبين وذكر المحقق في عصمة الانبياء عليهم السلام ستة من الاحكام كلها اتفاقية عند العلماء الاعلام وقد سبق اربعة منها وبقي اثنان فاشار اليهما بقوله

وَعَنْ كِبَارٍ عَمْدًا عِنْدَ أَكْثَرِنَا * وَخِصَّةٌ مِثْلُ تَطْفِيفٍ بِأَوْزَانٍ *

قوله عن كبار عطف على قوله عن كفر على الارجح فيكون هذان الحكمان داخلين تحت الاتفاق اما الاول اعني عصمة الانبياء عن الكبائر عمدا فلان الجمهور من المحققين منعوا ذلك واما الختوية المجوزون للكبائر عن الانبياء فلا اعتداد بمذهبهم كذا قاله بهاء الدين في شرح الفقه

الأكبر وأما صدور الكبار عنهم في سبيل السهو والنسيان فلا كثرون على جوازهم والمختار امتناعه أيضا (وأما الحكم الثاني اعني عصمتهم من الصفات الدالة على العصمة سواء كان عمدا أو سهوا أو نسيانا كسرقة لقمة وتطفيف حبة فقد اتفقوا على امتناع صدورها عنهم) فقلوه وخسمة عطف على المقيد مجردا عن قيده فتأمل (وقال ابن الهمام المختار اى لجمهور اهل السنة العصمة عنهما اى عن الكبار والصغائر الا الصغائر الغير المنفرة خطاء وسهوا ومن اهل السنة من منع السهو عليهم والاصح جواز السهو في الافعال) والحاصل ان احدا من اهل السنة لم يجوز ارتكاب المنهى عنهم عن قصد ولكن بطريق السهو والنسيان ويسمى هذا ذلة (وقال القونوي يختلف الناس في كيفية العصمة فقال بعضهم هي محض فضل الله تعالى بحيث لا اختيار للعبد فيه وذلك اما بخلقهم على طبع يخالف غيرهم بحيث لا يعملون الى المعصية ولا ينفرون عن الطاعة كطبع الملائكة واما بصرف همهم عن السيئات وجذبهم الى الطاعات جبرا من الله تعالى بعد ان اودع في طبائعهم ما في طبائع البشر (وقال بعضهم العصمة فضل من الله تعالى ولطف ولكن على وجه يبق اختيارهم بعد العصمة في الاقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية واليه ماله الشيخ ابو المنصور الساري حيث قال العصمة لا تزال المحنة اى الابتلاء والامتحان يعنى لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء والاختيار (وادلة عصمتهم مذكورة في المطولات (فائدة) يقال في الانبياء معصومون (وفي الاولياء محفوظون لفرق دقيق بينهما وهو ان العصمة لغة المنع والحماية وعرفا ان لا يخلق الله تعالى في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره والحفظ توفيق الله تعالى للتوبة كلما اذنب فيقال للاولياء محفوظون بمعنى انهم اذا اذنبوا وفقهم الله للتوبة فلا يمتنع وقوع الذنب منهم ويقال ايضا للانبياء آمنون لا آمنون بل خائفون منه تعالى اكثر من غيرهم لانهم اعرف بماله من صفات الجلال كذا قالوا وما نقل عن الانبياء مما يشهر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروفي عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثه والى هذا اشار الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله

❖ بأول القصص الخاكي لذنبهم ❖ بانه قبل وحى او بنسيان ❖

يأول بالبنا المفعول من التأويل وهو صرف الكلام الى بعض احتملاته بدليل دعا اليه
 اصله من الاول وهو الرجوع والانصراف (والقصص مصدر قولك قصصت
 الحديث اقصد قصا وقصصا وقد يحى اسما بمعنى الخبر الذى اتصل بهضه ببعض
 نحو قوله تعالى (لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب) وقوله تعالى
 (فلما جاءه وقص عليه القصص) وهو المراد في هذا البيت ويشتمل للقصص الواقع
 في القران وغيره من الاحاديث والاخبار قوله الخاكي صفة القصص بمعنى
 المنبئ اى الخبر المنبئ والمشعر بذنبهم وجعل الخاكي بمعنى المحكى ليس بشئ
 لانه موهم نقصان في شان الانبياء عليهم السلام فتأمل واراد بالذنب ما كان
 في صورة الذنب (والباء في قوله بانه متعلق بقوله يؤل بحذف المضاف
 والضمير راجع الى الذنب اى بان صدور الذنب كان قبل وصيهم (قوله
 او بنسيان قيل عطف على قوله بانه اى يؤل بان صدوره كان بطريق النسيان
 (هذا البيت جواب عما استدلل الخصم على مذهبه كان قائلا قال ان
 اقصيص الانبياء التى نقلت في كتاب الله تعالى وفي احاديث رسول الله
 تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة فاشار الناظم المحقق الى الجواب
 اجالا بان ما نقل احاداً مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب
 محمول على السهو والنسيان او على ترك الاولى وكونه قبل البعثة او غير
 ذلك من المحامل والتأويلات والله اعلم بحقيقة الحالات (واما الجواب التفصيلي
 فذكر في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب فن اراد الاطلاع
 على التفصيل فليراجع الى المطولات وفي كتاب التعرف لمذهب
 التصوف قال الجنيد والثوري وغيرهما من الكبار رحمهم الله تعالى ان
 ما جرى على الانبياء عليهم السلام انما جرى على ظواهرهم واسرارهم مستوفاة
 بمشاهدات الحق (واستدلوا على ذلك بقوله تعالى (فتسمى وام نجده عزمنا)
 قالوا ولا تصح الاعمال حتى تقدمها العقود والنيات فلا عقد له ولا نيته
 فليس بفعل وقد نفى الله ذلك عن ادم عليه السلام بقوله (فتسمى ولم نجد
 له عزمنا) وقالوا ومعاتبات الحق لهم عليها انما جاءت علما للاغيار ليعلموا
 عند اتيانهم المعاصي مواضع الاستغفار انتهى (تمة) اعلم ان الانبياء عليهم السلام
 كما انهم معصومون عن العصيان والضلال منزهون عن العزل والانزال عن
 مرتبة النبوة والكمال وقد حكى شارح الطوالع فيه اجماع الامة بخلاف
 حال الاولياء فانه قد يسلب منه الولاية كما يسلب الايمان من المؤمن في الخاتمة

والفاية نُسئل العفو والعافية (وايضا لا يبطل رسالتهم بموتهم لبقاء الاحكام
التي جاؤا بها بعدهم ووجوب اتباع ذلك والمنقطع بموتهم وجوب التبليغ
منهم وتكليفهم بما لا كلفوا قاله في المواهب الفتحية وقال بعض الافاضل رسالة
الرسول ونبوة الانبياء بعد موتهم اهم في حال الحياة لا يبطل بموتهم لان هذا
الوصف مضاف الى اراحهم في الحقيقة وارواحهم بقية فيبقى الوصف ببقائها
ولولاه لما صح ايمان من اسلم الا ن فتأمل (وقال الاشعري يبطل رسالتهم بموتهم
لكن يبقى حكمها وحكم الشيء يقوم مقام ذلك الشيء انتهى * ووجه قول
الاشعري مذكور في المطولات ولما فرغ من عصمة الانبياء عليهم السلام * شرع
في تفضيلهم على الملائكة فقال

وَالنَّبِيِّينَ رَجَّحَانَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ تَعْلِيمٌ عِلْمٌ وَتَكْرِيمٌ يَدْلَانِ *

وقوله للنبيين خبر مقدم ورجحان مبتداء مؤخر واراد بالرجحان الاكثية
ثوابا وعملا وكرامة عند الله تعالى كذا قالوا وملك اصله ماله بتقديم
الهمزة ثم قلب قلب مكان فصار ملاك ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال
فيكون الالوكة وهي الرسالة واذا جمع ردت الهمزة فيقال الملائكة
سموا بها لانهم رسائل بين الله وبين الناس واراد بالملك الجنس الشامل
للعلوي والسفلي والعوام والخواص (قوله تعليم مصدر مضاف الى مفعوله
اي تعليم الانبياء علم الملائكة وهو مبتداء وتكريم بالرفع عطف عليه
وتوحيده عوض عن المضاف اليه اي تكريم الله اياهم وجلة يدلان خبر
المبتداء اي هما يدلان على ذلك الرجحان والمصرع الثاني اشارة الى دليل
الحكم السابق اعني كل نبي من الانبياء افضل واكثر ثوابا من كل ملك (ووجوه
الافضلية كثيرة بعضها ثقلية وبعضها عقلية فقد اشار الناظم (بقوله تعليم
علم وتكريم الى بعض الوجوه الثقلية منها ان آدم عليه السلام اعلم
من الملائكة ومعلم لهم لانه انبأهم بالاسماء كلها وبما علمه الله تعالى من
الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وايضا العالم افضل من غيره لقوله تعالى
(والذين اوتوا العلم درجات وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون)
ومنها ان تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام بقوله (واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم) فلا شك ان سجد المأمور به كان سجد خدمة
وتكريم لا سجد عبادة اذ لا تكون العبادة الا لله فلولم يكن ادم عليه
السلام افضل من الملائكة لما امرهم بالسجود له لان الله تعالى حكيم فلا

يأمر الأفاضل بمخدمة المفضول ومنها قوله تعالى (ولقد كرّمنا بنى آدم) فان
التكريم المطلق لواحد من الاجناس تدل على افضليته من غيره (فهذه
الوجوه الثلاثة مفهومة من صريح قول الناظم رحمه الله (الاول من لفظ تعاليم
والثاني والثالث من لفظ تكريم وباقي الوجوه من العقلية والنقلية مع
متعلقاتها المذكورة في المطولات) ثم علم ان علم العقائد اعنى اصول الدين
علم يبحث فيه عما يجب به الاعتقاد وهو على قسمين قسم يقدح الجهل به في
الايمان كمعرفة الله تعالى وصفاته الشريفة والسلبية والرسالة واليوة وامور
الآخرة وقسم لا يضر الجهل به في الايمان كتفضيل الانبياء على الملائكة
فقد ذكر السبكي في تأليف له لومكت الانسان مدة عمره لم يخطر بباله
تفضيل النبي على الملك لم يسأله الله تعالى عنه يوم القيمة انتهى (قال بعض
الافاضل محل الخلاف والنزاع في هذه المسئلة غير نبينا صلى الله عليه وسلم
فانه افضل خلق الله اجمعين باجماع علماء الدين كما اشار اليه صاحب البراءة
حيث قال (فبلغ العلم فيه انه بشر * وانه خير خلق الله كلهم) وذكر صاحب
المطالب الوفية في هذا المبحث ستة اقوال (الاول وهو المشهور عند
الجمهور ان الانبياء عليهم السلام افضل من جمع الملائكة) والثاني وهو قول
القاضي ابو بكر الباقلاني وابى عبد الله الحلبي والامام الرازي ان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء غير نبينا صلى الله عليه وسلم فانه افضل من جميع
الخلق باجماع * والثالث الوقف في هذه المسئلة وعدم التكلم فيها شئ
بحيث ان سئل احد يقول لا ادري هل الانبياء افضل ام الملائكة (والرابع
السكوت عنها فلا ينطبق بشئ مع اعتقاد ما دى اليه الدليل من غير ان
يظهر شيئاً بلسانه) والخامس ان الانبياء افضل من الملائكة باعتبار النبوة
لا باعتبار البشرية والسادس قول القر بن عبد السلام ان ارواح الانبياء
عليهم السلام افضل من اجساد الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو قريب
من القول الخامس انتهى ملخصاً (ومال المولى الخيالى ثم الانصاف ان
الافضلية يعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة في الملائكة واما الافضلية
بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى فعلها عنده ولا طريق لنا الى الجزم بها
فليتدبر انتهى اقول يؤيد قول الخيالى ما ذكر في كتاب التعرف حيث قال
سكت الجمهور منهم اى من المتصوفة عن تفضيل الرسل على الملائكة وتفضيل
الملائكة على الرسل وقالوا الفضل لمن فضله الله عز وجل ليس ذلك بالجمهور

ولا بالعمل ولم يروا احد الامر ين اوجب من الاخر بمبر ولا عقل انتهى
وقد كان ظهور الكرامة على يد الاولياء اثر من آثار حقيقة نبوة الانبياء ذكر
الناظم بحث كرامات الاولياء عقيب نبوات الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال

❖ وَلَوْلَى كَرَامَاتُ كَمَا نُقِلَتْ ❖ عَنْ أَصْفٍ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ سَلْمَانَ ❖

الولى هو العارف بالله حسب ما يمكن معرفة الذات والصفات المواظب على
الطاعات والمجتنب عن السيئات المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المدبر
عن الدنيا المقبل على العقبى المديم على ذكر المولى وفي شرح رسالة
القشيري المولى من توات طاعاته من غير تخلل معصية وهو قريب من المعنى
الاول وقيل المولى ضد العدو اصله من المولى بمعنى القرب والدنو فيحتمل
ان المولى سمي به لقربه من آثار رحمة الله تعالى كما في قوله تعالى اوائك المقربون
في جنات النعيم قال الامام السنوسي نقلا من شرح الارشاد لولى اربعة شروط
(احدها ان يكون طارفا باصول الدين حتى يدرك بين الخلق والخالق وبين النبي
والمدعى) الثاني ان يكون عالما باحكام الشريعة نقلا وفهما ليكتفي ينظره عن
التقليد في الاحكام الشرعية كما اكتفى عن ذلك في اصول التوحيد فلو اذهب
الله عما اهل الارض اوجد عنده ما كان عندهم ولا قام قواعد الاسلام
من اولها الى اخرها (الثالث ان يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل
عليه الشرع والعقل) الرابع ان يلزم الخوف ابدا سرمداً انتهى واراد
الناظم بالولى الجنس (ثم الكرامات جميع الكرامة وهى امر حارق للعادة مقرون
بالمعرفة والطاعة خال عن دعوى النبوة وبه فارق المجزة لان شرط المجزة
دعوى النبوة بخلاف الكرامة حيث يقر صاحبها بالمتابعة فان المولى يخرج
بدعوى النبوة عن الاسلام فضلا عن الولاية وبهذا تبين ان كل كرامة المولى
تكون مجزة لمبوعة من نبي وبوب هذا ظاهر كلام الامام في الفقه الاكبر وعليه
الجمهور (وقال) الامام القشيري ومن تبعه كابن السبكي ان ماهو من المعجزات
الكبار كاحياء الموتى وقلب العصا حية وانشقاق القمر واشباع الجمع من
الطعام القليل وخروج الماء من بين الاصابع لا يمكن اجراؤه بطريق الكرامة
لولى كذا قالوا (حاصل هذه) المسئلة الذى في عبارة الناظم ان ظهور
انواع الكرامات وخوارق العادات ثابت للاولياء الكرام من الصالحاء الفخام
غير مخصصة بامة نبينا عليه السلام كما اشار اليه بقوله كما نقلت عن عاصف اى

نقلت تلك الكرامات في القرآن العظيم وفي حديث الرسول الكريم (أما الأول
فكقصة آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام أتى بعرش بلقيس من
ناحية اليمن طرفة عين وذلك قوله تعالى (إنا أتيناك به قبل أن يرتد إليك
طرفك) وكذلك قصة أصحاب الكهف ومريم (وأما) الثاني فهو ما روى
أنه كانت بين بني سلمان وأبي الدرداء قصعة فسبحت وسمعت تسبحها
(وايضا) يجوز وقوع الكرامة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وبعد
كما أشار إليه الناظم بقوله

❖ وصد سارية الفاروق عن جبل ❖ والبعد بينهما في القدر شهران ❖

الواو لعطف جملة على جملة وصد بالرفع مبتداء خبره محذوف وهو مصدر
صده عن الأمر منه وصرفه من باب رد يتعدى إلى مفعولين أولهما بنفسه
وثانيهما بالحرف وهو مضاف إلى فاعله وهو سارية غير منصرفة للتأنيث
اللفظي والعلمية وإضافة سارية إلى الفاروق لادنى ملازمة لأنه كانه كان
أمير جيشه ومفعول المصدر محذوف فتقدير الكلام ومن كرامات الأوليا
صد سارية الفاروق بجيشه عن وراء جبل ومن قال أنه مضاف إلى
مفعوله والفاروق فاعله لم يصب لأن فاعل الصد والمنع هو سارية لا الفاروق
بل المفهوم من كلام الفاروق في الإقبال إلى الجبل أذ معنى قوله يا سارية الجبل الجبل
الزم الجبل واحذر من وراءه هكذا فسر صاحب التمهيد (فان قيل الصد ليس
بكرامة لأنها لا بد وان يكون أمرا خارقا للعادة والصد ليس كذلك (قلنا هنا
تسامح في العبارة إذ الناظم ذكر السبب وهو الصد والمنع وأراد المسبب وهو
سماع سارية صوت الفاروق وهذا السماع كرامة لعمر رضي الله تعالى عنه وان
صدر من سارية قال صاحب التمهيد قيل هذه الكرامة مشتقة على ثلاث كرامات
رؤية عمر جيشه بها وند وبلوغ صوته إلى سارية وسماع سارية وهو أمير الجيش
صوته والواو في قوله والبعد للحال إذا عرفت ما حررناه لك في هذا المقام
فلا تلتفت إلى ما صدر عن بعض الأنام قال على القاري وفي هذه المسئلة
خلاف المعتزلة في منزههم جوازها مطلقا مملان بان في جوازها وقوع الاشتباه
بين المجردة وغيرها وخلاف الاستناد أبي اسحق الاسفرائني في بعضها حيث قال
كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة الولي (واجيب بان المجزة
شرطها دعوى النبوة بخلاف الكرامة انتهى فلا يلزم وقوع الاشتباه منهما
(ثم اعلم ان حصول الكرامة لاولي مخصص بأيام التكليف كما قال الشيخ العلامة

ابوالحسن سراج الدين في بدأ الامالى (كرامات الولى بدار دنيا * لها كون
فهم اهل النوال) وقال الشارح جلال الدين البخارى التقيد بدار الدنيا لان
درالعقبى محل كرامة جميع المؤمنين قال (في رسالة القشيري ولا بد ان يكون
الكرامة فعلا خارقا لاعادة في ايام التكليف انتهى وقال شارحه القاضى ذكريا
لا في الايام الآخرة لانها ليست دار تكليف وقال الامام السنوسى وزاد
بعضهم في تفسير المعجزة قيدا اخر وهو ان يكون في زمن التكليف لان ما يقع
في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة انتهى واذا اعتبر هذا القيد في المعجزة
ففي الكرامة يكون بطريق الاولى (وقالوا لا يبلغ الولى درجه النبى لان التابع
لا يبلغ مرتبة المتبوع فيكون للنبي فضل على الولى) (وزعم قوم ان مرتبة الولى
مطلقة فتكون افضل من مرتبة النبوة لان الاول معاملة مع الحق والثاني
معاملة مع الخلق) (وزعم اخرون ان مرتبة ولاية النبي افضل من مرتبة نبوته
فالناظم اراد الاشارة الى رد هذين القولين

❖ فضل النبي جلّى بل نبوته ❖ فاقت ولايته في قول اخوان ❖

قد مر معنى النبي والولى (وكذا معنى النبوة والولاية واراد بالنبي هنا
الجنس ومن خص هذا الحكم بنبينا صلى الله عليه وسلم لم يصب اذ سبق من
الناظم رحمه الله بيان فضله عليه السلام ومعنى جلّى واضح اى فضل جميع
الانبياء على جميع الاولياء واضح لكل احد ثابت من الازل الى الابد بل
صرح النسفى في عمدته ان نبيا واحدا افضل من جميع الاولياء (وذلك)
لان الولى تابع للنبي ولا يكون التابع اعلى رتبة من المتبوع ولان النبي معصوم
مأمون العاقبة (والولى) يحب ان يكون خائفا عن الخاتمة (ولان) النبي مكرم
بالوحى ومشاهدة الملائكة الكرام ومأمور تبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء العظام فانقل عن بعض الكراميته من جواز كون
الولى افضل من النبي كفر وضلالة والحاد جهالة نعم تدقيق تردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى
الذى ليس نبي فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل لا غير وهو بعد الكمال
ومنهم من قال بالثاني زعم بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه
وكرامة عنده والنبوة عبارة عن سفارة بينه وبين عبده في تبليغ احكامه اليه
والقيام بخدمته مطلق بمصلحة العبد وقاموا الغائب على الشاهد والخالق على
المخلوق فانهم شبهوا الولى بمحمد صلى الله عليه وآله والنبي بالوزير في قيام امر الملائكة

(والناظم)

(والناظم) المحقق رحمه الله تعالى ذهب الى القول الاول الذي هو المعتمد والمقول حيث قال في قول اخوان (والمراد) بالاخوان هم الذين ذهبوا الى القول الاول وكلمة بل هذا الانتقال من حكم الى حكم لالاضراب والترقي ويمكن جعلها للترقي بادنى تصرف في العبارة هو ان يقال اذا كان فضل النبي على الولي واضحا كان فضل النبوة على الولاية التي كانت معها فنبوته مبتداء والضمير المجرور راجع الى النبي وقوله فاقت اى علت من قولهم فاق الرجل اصحابه اذا علاهم بالشرف خبر المبتداء (قوله) ولايته فاقت وضميره راجع الى النبي (قال) المولى الخيلالى ويمكن ان يكون خبر نبوته محذوفا وفاعل فاقت لفظ ولايته والمعنى ان فضل النبي جلى بل نبوته ايضا جليلة حال كون ولايته فائقة عليها فهو اشارة منه مانقل عن بعض العارفين من ان مرتبة ولاية النبي عليه السلام افضل من نبوته وعليك الاختيار (ثم الاختيار انتهى) (اقول) لما كان هذا الاحتمال بعيدا عن ارباب الكمال (فوض الى الوجدان والاختيار حتى يظهر لك الترجيح والاختيار) (ولما فرغ) من فضيلة النبي على الولي شرع في افضلية بعض الاولياء على بعض منها فقال

❖ وَاَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ أَبُو بَكْرٍ لَتَصَدِّقَهُ مِنْ قَبْلِ أَقْرَانٍ ❖

افضل الناس مبتداء وابوبكر خبر اى اكثرهم ثوبا واعلاهم مقاما ابوبكر رضى الله عنه وكان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدالله واسم ابيه ابوقحافة ولقبه النبي عليه السلام بالصديق لانه صدقه في النبوة من غير تلثم وفي المعراج بالتردد (فقول الناظم لتصدقته من قبل اقران استدلال على افضليته بوجهين) (الاول انه اول من صدق النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على زيادة ايقانه وكال ايمانه ولذلك جعله عليه السلام خليفة في قيام الصلوة التي هى عمدة احكام الاسلام) (قال على القارى واولى ما يستدل به على افضل الصديق في مقام التحقيق نصبه عليه السلام لامامة الانام مدة مرضه في الاسبالى والايام انتهى) (والثاني) انه اسلم قبل جميع الاقران اى جميع الناس على ما عليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت وانشده على رؤس الشهداء ولم يذكر عليه احد وبؤيده قوله عليه السلام ابن مثل ابي بكر كذبنى الناس وصدقنى وامن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله واوسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف (قال) على القارى واختلف في اول من آمن من الصحابة فقل على قوله (سبقكم الى الاسلام طرا)

(غلاما بلغت آوان حلى) وهذا دليل لأصحابنا ان اسلام الصبي صحيح خلافا
للشافعي وقد ثبت انه عليه السلام دعا عليا الى الاسلام وهو ابن سبع سنين
وقيل ابوبكر رضى الله عنه وقيل خديجة وقيل زيد وجميع بانه من الرجال
ابوبكر ومن الصبيان على ومن النساء خديجة ومن المولى زيد (ثم قيل) العبرة
بايمان ابى بكر رضى الله عنه اذ لا رتبة للصبي والمرأة والعتيق عند الناس
انتهى (وايضا لا شك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال افضل من ايمان
الصبي) وايضا ان ابابكر كان مشتهرا بين الناس ومحترما غاية الاحترام وكان
نافذ القول والكلام فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام الايرا انه
لما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان
بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون الى غير
ذلك فكان اسلامه افضل من اسلام على كرم الله وجهه (فظهر) مآقر رنايه
ان ما ذكره الناظم دليل نقل مستفاد من السنة الا انه ظنى والدليل القطعى
في هذه المسئلة الاجماع ولا عبرة بمخالفة الروافض الذين يزعمون بتفضيل
على على سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كما قاله على القارى وكذلك
قال المولى الخيالى فالاولى فيه الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور
المخالفين ولا تطول بذكره الكتاب انتهى واستدل الاصحاح على ذلك
بالكتاب والسنة والآثار والامارات وكل ذلك مذكورة في المطولات
واحتمح المخالف ايضا كذلك والاجوبة مذكورة هنالك وافضل الناس
بعد ابى بكر عمر الفاروق فإشار اليه الناظم بقوله

❦ وبعده عمر الفاروق اذ هو في ❦ اظهر دين رسول خير معوان ❦

الواو للعطف وبعد منصوب على الظرفية وما مل الظرف محذوف وهو مبتداء
وقوله عمر خبر اى وافضل الناس بعد ابى بكر الصديق عمر الفاروق صفة
عمر ومعنى الفاروق المبالغ في الفرق بين الحق والباطل او بين الموافق
واختلف في اول من لقبه بذلك ففي تهذيب النووى والرياض لمحب الطبرى
انه عليه السلام لقبه بذلك (وقيل جبر ايل عليه السلام وقيل اهل الكتاب
ذكره ابن الجبر فى الفتح البارى واذا فى قوله اذ هو دليل المحكم السابق وضمير
هو مبتداء راجع الى عمر وقوله خير معوان خبره وكلمة فى متعلقة بالخبر قدم عليه
للضرورة واظهار مصدر مضاف الى فعله وتنوين رسول الله صلى الله عليه
المضاف اليه اى هو خير معوان فى اظهار دين رسول الله صلى الله عليه

وسلم والمعوون بكسر الميم صيغة المبالغة يقال رجل معوان اي كثير المعونة للناس (ذهب) اهل السنة الى ان الافضل بعد ابى بكر من الاصحاب عمر بن الخطاب واستدلوا عليه بالسنة والاثر والامارة (واما السنة فقول له عليه السلام خير امتى ابوبكر ثم عمر) (واما الاثر فماروى عن ابن عمر كننا نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله افضل امة النبي بين ابوبكر ثم عمر ثم عثمان) (وعن علي خير النان بعد النبيين ابوبكر ثم عمر ثم والله اعلم) (واما الامارة فهو ما اشار اليه الناظم من انه خير معوان دين الاسلام في زمن خلافته فتح المشارق وقهر الاكاثرة واخذ الخراج من القياصرة ثل عرو وشهم وهدم دولهم والسبي من اموالهم واولادهم وترتب الامور وسياسة الجمهور واقاضة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين والعميان مع اعراضه من متاع الدنيا وطيباتها وملازها وشهواتها كذا قاله المولى الخيال رحمة الله (اقول الدليل الواضح في هذا الحكم الاجماع ايضا فتأمل وافضل الناس بعد الفاروق عثمان بن عفان فاشار اليه الناظم رحمه الله بقوله

* وَبَعْدَ ذَلِكَ قَدَافَتِي مَشَايِخُنَا * اَنْ لَا تَرُدَّ فِي تَفْضِيلِ عُثْمَانَ *

الواول لعطف جملة على سابقها وبعد منصوب على الظرفية قدم على عامله وهو قوله قد افتي وذلك اشارة الى تفضيل عمر ومشايخنا فاعل افتي والفتوى هي الحكم على ظاهر الاشياء قال التفنيز انى والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به انتهى يعنى قال السعد فى شرح العقائد وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم على فحسن الظن بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم ذلك وتفويض الحق الى الله هنالك وهكذا قال شارح المواقف وهذا معنى المشايخ قالوا هذا استدلال اجالى وبه استدلال الناظم المحقق على كون عثمان افضل من على بن ابي طالب وحاصل استدلاله ان عثمان بن عفان افضل من على باتفاق السلف الصالحين وحكمهم وفتواهم بانه افضل منه من غير تردد وفي هذا الاستدلال رد على من تردد منهم فيما بينهم او مال الى افضلية على من عثمان بن عفان رضى الله عنهما (واما الاستدلال تفصيلا فقد قال المولى الخيال ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثرو الامارة) (واما الاثر فاروى عن ابن عمر كننا نقول رسول الله

حي افضل امة النبي بعده ابوبكر ثم عمر ثم عثمان (واما الامارة في تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى السماء واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بالمجرتين وكونه ختانا للنبي عليه السلام على ابنتين وبلوغه الغاية القصوى في الاستحياء من الشين وقد قال عليه السلام في حقه (عثمان اخي رفيق في الجنة) وقال عليه السلام (الاستحي من يستحي منه ملائكة السماء وقال عليه السلام (انه يدخل الجنة بغير حساب) وافضل الناس بعد عثمان على المرتضى ابن عم المصطفى زوج فاطمة الكبرى واليه اشار الناظم المحقق رحمه الله بقوله

* وبعده ذلك على وهو اقربهم * الى النبي واخطى بين اختان *

بعده منصوب على الظرفية وعامله محذوف مبتداء وذلك اشارة الى عثمان ابن عفان وعلى خبره اي وافضل الناس بعد عثمان على بن ابي طالب باجماع السلف والخلف وان كان مقتضى العقل تفضيل على بن عثمان بل على الثلاثة وذلك الاقتضاء بوجهين (احدهما انه اقرب نسبا الى النبي عليه السلام لانه ابن عمه ابي طالب) والثاني انه افضل الاختان ايضا الا ان عليا لكونه زوج فاطمة الزهراء افضل الاختان لايمائته في ذلك احد كيف وقد ولد عنهما الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وريحانتي نبي هذه الامة فاشار الناظم المحقق بقوله وهو اقربهم الى ان الدليل العقلي لا يعتد به عند وجود الدليل النقلى المعارض له وهو اجماع السلف على تفضيل عثمان فيكون قوله وهو اقربهم اه جملة حالية قيداً لهذا الحكم وليس هذا تعليلاً لا فضلية على ممن بعده كما توهم لان علة افضليته معلومة من الايات السابقة ان يعلم من تفضيل كل من الاربعة على من بعده على الترتيب المذكور تفضيله على سائر الصحابة لان عقاد الاجماع على افضلية الاربعة على سائر الصحابة فمن بعدهم كذا على القارى في شرح بدأ الامالى (قوله) واخطى اسم تفضيل من خطيت المرأة عند زوجها تخطى خطوة بخطوة بالضم والكسر اي سعدت به وودنت من قلبها واحبها وفي حديث عائشة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال وبني بي في شوال فاي نسائه كان كان اخطى مني اي اقرب اليه مني واسعد به معناه ههنا ان عليا هو اقربهم واسعدهم واحبهم الى النبي صلى الله عليه وسلم بين اختان ومع هذا

كان عثمان بل الثلاثة افضل منه ومن فسر به يكون او فر خطا فيما بين الاختان فقد او فر في معنى الخطوة فتأمل (ثم قوله الاختان جمع ختن في المختار ختن الرجل عنده زوج ابنته وفي النهاية على ختن رسول الله صلى الله عليه وسلم اي زوج ابنته وهي فاطمة رضي الله عنها) فان قيل ان السلف جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنيين اراد بالختنيين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما فما وجه الجمع هنا (قلنا) قديكر الجمع ويراد به التثنية وهو كثير في كلام الشعراء وهنا كذلك (ولك) ان تقول انما اورد الجمع اعتبارا لبسات الرسول كما لا يخفى على الفحول (ولما فرغ من النبوات وما يتعلق بها من الولاية والكرامة شرع في احوال الآخرة من الحشر والنشر فقال

* الحشر والبلاء امكاناً وتمييزاً * ونفي مدخل اوقات سويان *

الحشر في اللغة الجمع والمراد به هنا البعث وهو ان يبعث الله الموتى من القبور يوم الحشر والنشور بان يجمع اجزا وهم الاصلية يعيد الارواح اليها (قيل) اختلف في كيفية حشر الاجساد قال بعضهم بالاعدام بالكلية ثم الابداد وقال الآخرون انه بالجمع بعد تفريق الاجزاء واختار البعض التوقف فانه طريق الى تعيينه يقضي ولا كثرة فائدة تتعلق بتعيينه كذا قاله بهاء الدين واختار التوقف امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجساد العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم كذا في شرح المقاصد (فالحشر في كلام الناظم الابداد الثاني والبدء الابداد الاول ولو قال البدء والبعث امكاناً وتمييزاً لكان مناسباً لقوله تعالى (وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة) في الترتيب وفي لفظ البعث ايضا لانه قدم الحشر لكونه محل النزاع وجعل الحشر مراداً بالبعث (قوله) امكاناً وتمييزاً منصوبان على التمييز رفعان الابهام عن نسبة مقدرة في سويان قدما للضرورة (وسويان بمعنى مستويان خبر عن قوله الحشر) (والواو) في ونفي مدخل بمعنى مع ونفي منصوب على انه مفعول معه (والمعنى الخلق الثاني والخلق الاول كلاهما مستويان من جهة التمييز وامكان مع عدم دخل للاوقات والازمان داخلان تحت قدرة الخلاق العليم ولا يشك في هذا الحكم الا الفلاسة اصحاب الجحيم فانهم انكروا حشر الاجساد يوم

يقوم الا شهاد (ثم اعلم) ان تصديق الحشر الجسماني من ضروريات الاسلام ففيه او الشك في ثبوته كفر وتكذيب للكتب المنزلة والوسل المرسله وتجهيل لورثة الانبياء وللبرة الاتقياء من لدن آدم عليه السلام (قال الامام) الفخر في اربعين الجمع بين انكار المعاد الجسماني والاقرار بالقران متعذر لان وروده في القران لا يقبل تأويلا ونص الغزالي على كفر الفلاسفة وذكر الاجماع على كفرهم فكشف هذا المقام يحتاج الى البسط في الكلام فنقول بعون الله الملك العلام ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى نفي الحشر للانسان بناء على انه على انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وانه يفنى بالموت فتمتنع اعادته لامتناع العادة على المعدوم (وذهب) الالهيون منهم الى القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لما مر (وذهب) اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك (ومنهم) من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والاجسام جميعا وعليه الاعتماد فالناظم اشار الى دليل هذا الحكم عقلا والى الجواب عن احتجاج المخالف (اما) بيان الدليل العقلي فهو ان البدء اى اليجاد اولا والحشر اى اليجاد ثانيا امران متحدان في الماهية (وانما) يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من امكان الاول امكان الثانى والا يلزم الاختلاف فى لوازم الطبيعة الواحدة وهو محال فيكون كل واحد منهما ممكنا فى نفسه وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالحشر والاعادة حق لامرية فيه والى هذا اشار بقوله الحشر والبدء سويان (واما الجواب) عن الاحتجاج فلان المخالف احتجاج بوجهين الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مستأنف مثله فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنية بدون التمايز وانه بطبيعة (فالجواب) ما اشار اليه المحقق اولا وهو ان الامتياز بالعوارض المشخصة كافى للثلاثين المبتدئين وان اريد بالتماثل الاتحاد من كل الوجوه فلانم الاثنية بل لا يتصور التماثل ح وان اريد الاتحاد فى العوارض فالملازمة مسالة وبطلان اللازم ممنوع اذا الاثنية ح تكون اعتبارية فيكفها التغير الاعتبارى (الثانى) من الوجهين لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة لوجب ان يعاد جميع الخواص التى كان هو بها هو والاما كان المباد هو ومن خواصه وقته واذا اعيد وقته كان هو غير معاد هو الذى وجد فى وقت ثان وهذا وجد فى وقت اول فالاعادة والابداء انما يميزان بتغير الوقتين (والجواب عن هذا ما اشار اليه

المحقق ثانياً وهو نفى كون الزمان العوارض المشخصة الشيء من المبدأ والمعاد
والآل كان الشخص الواحد اشخاصاً متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة
ظاهرة (والحاصل) انه لا مدخل للاوقات في حشر الاجساد فتأمل (واما)
الدليل النقلى على الحشر فبالكتاب والسنة والاجماع اما الاجماع فلانه لا شك
ان الملل كلها من لدن آدم الى سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مجمعة
عليه (واما السنة) فما روى انه عليه السلام قال انكم محشرون خفاة عراة
هنا ثم قرأ (كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين) وغير ذلك
من الاحاديث (واما الكتاب) فهو قوله تعالى (هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده)
وقوله تعالى (وان الله يبعث من فى القبور) وغير ذلك من الايات (ولما احتج
المنكرون الحشر الجسماني بانه موقوف على اعادة المعدوم بعينه وانه مح اشار
المحقق فى البيت السابق الى منع المحالية واثبت امكانه بالدليل العقلى و اشار
ايضا فى ضمن هذا الدليل الى الجواب عن احتجاج المخالف كما مر تقريره (ثم)
اراد ان يشير الى منع التوقف والاحتياج الى القول بصحة اعادة المعدوم بعينه فقال

* بَلْ لَا اُحْتِيَاجَ اِلَى قَوْلٍ بِصِحَّةِ اَنْ * يُعَادَ مَا عَدِمَتْ فِي حَشْرِ اَبْدَانِ *

على ما ذهب اليه البعض فى كيفية حشر الابدان فان القائلين بالحشر الجسماني
منهم من يقول ذلك باعادة المعدوم بعينه و منهم من يقول تجمع الاجزاء
المتفرقة و احيائها كما مر فعلى القول الثانى لا يتوقف اثبات الحشر على
القول بصحة اعادة المعدوم بعينه كما زعمه المنكرون (واما) على القول فيتوقف
فمن تمسك فى اثباته بالقول الثانى و بيان ذلك ان الله تعالى يجمع الاجزا
الاصلية بوجه ما ويعيد الارواح اليها ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الاول
كما ورد فى الحديث ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة المعدوم يقولون بحشر
الابدان كبعض الكرامية فانهم ذهبوا الى اثبات الاعادة بمعنى جمع ما تفرق
من الاعضاء و الاجزاء لا بمعنى اعادة ما عدم من الاشياء (وقال) امام الحرمين يجوز
ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى و نزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد
بنيتها و لم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما فينبغى التوقف وهو المختار
عند بعض المحققين كذا قاله المولى الخيالى و كلمة بل فى قول الناظم للترقى من الادنى
الى الاعلى لان هذا البيت منع لصغرى القياس المطوى كما ان البيت السابق منع
للكبرى و منع الصغرى اقوى من منع الكبرى فتأمل و يترن البيت بوصل همزة

الاحتياج واسقاطها لفظاً وكلمة ما عبارة عن الاجزاء وعدمت بكسر الدال وضميره راجع الى ما قوله في حشر ابدان متعلق بعدمت (و من) استدلال المنكرين ايضا انهم قالوا لو اكل انسان انسانا وصار غذاءه وجزء من بدنه فاجزاء الماء كولة اما ان تعاد الى بدن الآكل او في بدن المأكول و اياما كان لا يكون احدهما بعينه معاداً بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزء من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها من كل منها وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب الاجزاء المطيعة (والجواب) انا نعتي بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية (فالمعاد) من كل الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح من غير لزوم فساد كذا في شرح المقاصد والى هذا الجواب اشار الناظم بقوله

* أَجْزَاءُ أَصْلِيَّةٌ كَلَّا وَإِنْ أَكَلْتَ * فَتِلْكَ لَمْ تَكْ أَجْزَاءُ الْجِثْمَانِ *

قوله اجزاء خبر مبتداء محذوف واصلية صنف اجزاء تنوينهما عوض عن الالف واللام اي المعاد هو الاجزاء الاصلية (قوله كلا اي كل زمان من ازمنة العمر وقيل اي من اول العمر الى آخره ونصبه على الظرفية لان كلا وبعضا ينوبان عن الزمان والمكان اذا اضيفا اليهما والمضاف اليه ههنا زمان مقدر وفي التنزيل كل يوم هو في شأن ومثله سرت كل اليوم قوله وان اكلت ان هذه وصليّة و اكلت على بناء المفعول اعراب هذه الجملة سبق عند قول الناظم ولا يقدم حيوان على اجل يعني ان المعاد هو الاجزاء الاصلية وان كانت تلك الاجزاء مأكولة لان الله تعالى يبعث من في القبور و من في اجواف الوحوش والطيور فالاجزاء المأكولة اجزاء اصلية بالنسبة الى المأكول وان كانت فضلة بالنسبة الى الآكل والفأفي قوله فتلك جواب لشرط محذوف وتلك اشارة الى الاجزاء مبتدأ وجملة لم تَكْ خبره ومن خصائص كان ان لام مضارعها يجوز حذفها تخفيفا اذا دخل عليه جازم نحو ولم تَكْ في ضيق مما يمكرون (قوله لجثمان بضم الجيم وسكون الثاء المثناة الجسد وقع في بعض النسخ لجثمان بضم الجيم وسكون السين الجسد ايضا وقال اهمى الجثمان بالثاء الشخص والجثمان بالسين الجسم كذا في المختار (وحاصل) هذا البيت ان المعاد هو الاجزاء

الاصلية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية التي هي فضلة في الاكل ولما اعترض بانه يجوز ان تكون تلك الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في الأكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشار الناظم الى جواب هذا الاعتراض بقوله فتلك اه حاصلة لعل الله تعالى يحفظها ان تكون اجزاء لبدن آخر فضلا عن الاجزاء الاصلية (فائدة) انكر كثير من المعتزلة حشر مالا خطاب عليها وهو مردود بما ورد من ان الله تعالى يحيي الحيوانات للاقتصاص اظهارا للكمال العدل فيقتص للشاء الجماء من القرناء ثم يقول لهن كونوا ترابا فيصرن ترابا فمح يقول الكافر ياليتني كنت ترابا (ولما فرغ) من بيان امكان الحشر شرع في اثبات وقوعه وسأثر ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب واهوال القيمة الى غير ذلك من السمعيات فقال

* وَوَاقِعُ كُلِّ مَا نَصَّ الصَّدُوقُ بِهِ * مِنْ مُمْكِنٍ كَصَرَاطٍ أَوْ كَيَرَانٍ *

الواو لعطف جملة على جملة (قوله واقع خبر مقدم وكل مبتداء مؤخر مضاف الى ما اى كل حكم نص به الصدوق اى الذى بلغ فى الصدق غايته وصار الصدق فى طبيعته بحيث لا ينفك عنه ابدا لانه من الصفات الواجبة فى حقه عليه السلام وضده محال بل اريب ولا كلام (قوله) من ممكن بيان لما واشارة الى ان دليل الكل هو الامكان يعنى انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فتكون واقعة والتصديق بها واجبا * واما امكان الحشر فلما مر جواز الاعادة على المعدوم ولا شك فى ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بعضها ببعض قابلة لنوع مامن الجمع واعادة الروح اليها واما امكان غيره فظاهر ولهذا لم يتعرض به المحقق ولم يشغل بالدليل صراحة لا عقلا ولا نقلا وسند ذكر دليل كل واحد منها نقلا فى موضعه ان شاء الله تعالى اعلم ان الصراط جسر يضرب على متن جهنم يمر عليه الخلايق من الاولين والآخرين والصالحين والطالحين والنبي عليه السلام يقول (يارب سلم سلم) وهو ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد فى الحديث الصحيح والناس فى جوازهم متفاوتون على حسب ايمانهم واعمالهم والله تعالى يسهل الطريق على من اراد كماله فى الخبر ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف ومنهم من يمر كالجواد من الخيول وغير ذلك مما ورد فى الحديث وروى ايضا انه يكون على بعض الناس ادق من الشعر وعلى

بعض مثل الوادى الواسع وثبت الصراط بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى (وان منكم الاواردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً) قال النووى فى شرح مسلم الصحيح ان المراد فى الآية المرور على الصراط انتهى وهو المروى عن ابن عباس رضى الله عنه وجهور المفسرين وقد روى مرفوعاً ايضاً (واما السنة فقد ورد فى الصحيح مسلم ان الصراط ممدود على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف وغير ذلك من الاحاديث) وانكره اكثر المعتزلة زعماً منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة والجواب ان الله تعالى على كل ممكن قادر وان امكان العبور امر ظاهر فكما لا يستحيل الطيران فى الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط ومن اعترف بما يظهر على الرسل من خوارق العادة فليس يليق به استبعاد هذه الامور غايته مخالفة العادة ولا شك ان الاخرة اكثر احوالها خوارق والمشهور ان الميزان قبل الصراط لكن لما كان الصراط من اعظم احوال الاخرة قدمه الناظم رح على الكل ثم ذكر الميزان وهو عبارة عما يعرف به مقدار الاعمال وما يترتب عليه من العدل والفضل بحسب تفاوت الاحوال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وتصور ماهيته لان الاعمال اعراض يستحيل بقاؤها فلا يوصف بالخفة والثقيل اجزاؤها لكن لما ورد الدليل على ثبوته وجب اعتقاد حقيقة من غير اشتغال بكيفيته فالله سبحانه قادر على ان يعرف عباده بمقادير اعمالهم باى طريق اراده (وقد ورد ان الموزون صحائف الاعمال كما يدل عليه حديث البطاقة التى فيها كلمة التوحيد والسملة وذهب بعضهم الى ان الاعمال تجسد وتجمم بحسب تفاوت الاحوال ثم توزن ليعرف الخلق مالهم من النوال والوبال وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان حقيقى له لسان وكفتان وساقان عملا بالحقيقة لا مكانهما وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك فالميزان المفسر بهذا التفسير مما يجب الايمان به وهو ثابت باجماع اهل السنة والايات والاحاديث الصحيحة المستيفضة) وانكره بعض اهل الاعتزال لان الاعمال لا يمكن وزنها ولو سلم فعبث لا فائدة فيه لانها معلومة لله تعالى بل المراد به العدل الثابت فى كل شئ كما يشعر به ذكر ما فى القرآن بلفظ الجمع (والجواب) انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالانغراض لعل فى الوزن حكمة لا تطلع عليها

وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (وقد يجاب) بأنه قد يجعل
الاعمال الحسنة اجساماً نورانية والسيئة اجساماً ظلمانية فتوزن وفيه نظر
كذا قاله المولى الخيالى (اقول لعل وجه النظر لزوم قلب الحقائق اى قلب
الاعراض اجساماً وهو محال) (واجيب) ان الله تعالى يخلق اجساماً على عدد تلك
اجسام الاعمال ويجعلها فى مقابلتها وعوضاً عنهما من غير تغيير لتلك الاعراض
عن العرضية كذا قاله اللقانى ثم ان الله تعالى ذكر الموازين بلفظ الجمع والحال ان
الميزان واحد نظراً الى كثرة الخلق على سبيل مقابلة الجمع بالجمع اولاً وجل
كبر ذلك الميزان عبر عنه بلفظ الجمع فى ميدان البيان اوجع موزون ولا شك
فى جمعه كذا قالوا (فائدة) قال الغزالي والقرطبي لا يكون الميزان فى حق كل
احد فالسبعون الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يرفع لهم ميزان ولا
يأخذون صحفاً وهو بظاهره يخالف تقسيم القرآن واماماً ذكره الفتوى من
ان الشيخ الامام على بن سعيد الرستففى سئل ان الميزان يكون للكفار فقال
لا فردود بقوله (ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا وانفسهم فى
جهنم خالدون) والمؤمن لا يخلد فى النار كذا قاله على القارى فى شرح
الفقه الاكبر وقال السينابى والحق انه لا استبعاد فى ان يوزن اعمال من لم يصدر
منه ذنب قط اظهاراً لشرفه على رؤس الاشهاد وتبليها بسعادته وعلو
همته وان توزن اعمال من لم يكن له حسنة قط لاظهار شقاوته وفضيخته على
رؤس الاشهاد انتهى (وروى عن حذيفة موقوفاً ان صاحب الميزان
يوم القيمة جبرائيل عليه السلام) قوله او ميزان لفظ اوفيه بمعنى الواو ويدل
عليه البيت الآتى ومن جملة مانصبه رسول الملك المنان الحساب واهوال
القيمة والحوض والميزان واليهما اشار الناظم المحقق رحمه الله تعالى
عليه بقوله

* وَكَالْحِسَابِ وَاهْوَالِ الْقِيَمَةِ اَوْ * كَحَوْضِ سَيِّدِنَا فِيهَا وَكَيْزَانِ *

قوله وكالحساب عطف على كيزان قال فى شرح الارشاد الحساب يكون
على الصراط على ماذهب اليه ابو الحسن وكذا ذكره ابو المعانى حيث قال
يرد الاولون والاخرون واذا توفروا عليه قيل للملائكة (وقفوهم انهم
مستؤلون) انتهى قال بهما الدين اما الحساب اى محاسبة الله تعالى عبده
على اعماله واقواله فالدليل عليه قوله تعالى (فسوف يحاسب حساباً
يسيراً) وقوله تعالى (ان الله سميع عليم) وقوله عليه السلام

(حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا) ولها احوال نطق بها الكتاب والسنة فان قوله تعالى (وقفوهم انهم مسئولون) نطق بهول الوقوف قيل مدة الوقوف الف سنة او خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر وقوله تعالى (فاما من اوتى كتابه بينه وامامنا اوتى كتابه بشماله او من وراء ظهره) نطق بهول تطاثر الكتب وقوله تعالى (فوربك لنسئلنهم اجمعين) نطق بهول المسئلة وقوله تعالى (يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم) وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد) وقوله عليه السلام (ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الا قال اناليل جديد وانا فيما تعمل في شهيد الى اخر الحديث ناطقة بهول الشهادة من الشهود العشرة المذكورة وقوله تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) وما في معناه ناطق بهول تغير الالوان وقوله عليه السلام (يكون عند كل كفة الميزان ملك) فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثانى الا ان فلانا شقى شقاوة لا سعادة بعدها ناطق بهول المنادات بالسعادات والشقاوة انتهى فهم من هذا التقرير ان هذه الاحوال كلها من فروع المحاسبة ومندرجة تحتها فيكون عطف الاحوال من قبيل عطف الافراد على الجنس فقول من قال اكتفى بذكر الحساب عن ذكر السؤال والكتاب ليس بقول سديد ولا صواب لان السؤال والكتاب من الافراد الاحوال والى اندراجهما اشار المولى الخيالى حيث قال (واما احوال القيمة فكثيرة منها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة ويدل عليه قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون) ومنها) هول تطاثر الكتب قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا) ومنها) هول السؤال بقوله فوربك لنسئلنهم اجمعين) ومنها) هول شهادة اللسان والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون* وقوله تعالى تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الا قال اناليل جديد وانا فيما تعمل في شهيد وكذا اليوم وقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد) ومنها) هول تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

(ومنها) هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد في الحديث انتهى
قول الخيالي مطابقا لما نقلناه عن بها الدين في المال ودافعا لقول من قال بالاكتفاء
عن ذكر الكتاب والسؤال والله اعلم بحقيقة الحال (فائدة) وهل يظهر
من هذه الاهوال اثر في الانبياء والاولياء وسائر الصالحين والالتقيا فيه تردد
والظاهر السلامة لقوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل
عليهم الملائكة الاتخافوا ولا تخزنوا الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم
يخزنون كذا في شرح المقاصد ومقتضى ما نقل ابن عبد البر والرازي ان الجن
يحاسبون كالانس (واما الملائكة فقد اخرج ابن ابي حاتم عن عطاء بن السائب
انه قال اول من يحاسب جبرائيل لانه كان امين الله في وحيه الى رسوله
واما حوض النبي عليه السلام فقد دل عليه (قوله انا اعطيناك الكوثر
وفسره الجمهور بحوضه او بنهره ولاتناني بينهما لان نهره في الجنة وحوضه
في موقف القيمة على خلاف في انه قبل الصراط او بعده وهو الاقرب
والانسب) وقال القرطبي وهما حوضان الاول قبل الصراط وقبل الميزان
على الاصح فان الناس يخرجون عطاشا من قبورهم فيردونه قبل الميزان
والصراط والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثر انتهى وقول الناظم فيها
يشير الى القول الاصح فتأمل وروى الترمذي وحسنه انه عليه السلام
قال لكل نبي حوض وانهم يتباهون ابهم اكثر وارادة واني ارجوا ان اكون
اكثرهم واردة وفي شرح الجزيرة للسنوسي وقد ورد ان لكل نبي حوضا
الاصالحا فان ضرع ناقته يقوم مقام الحوض وهذا ونقل القرطبي ان
من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظلمة والفسقة
المعلنة يطردون عن الحوض لما وقع منهم من الحوض وقد (ورد حوضي
مسيرة شهر وزوانياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وطعمه احلى من العسل والين من الزبد وابرء من الثلج وكيزانه كنجوم السماء
من يشرب منها فلا يظمأ بعده ابدا واو في قوله او كحوض بمعنى الواو
وكيزان جمع كوز عطف على الحوض والمراد كيزان الحوض المذكور وروين
ميزان وكيزان جناس ومن جملة مانس به الصدوق وقوع نوع حيوة
للमित في القبر مقدار ما يعرف به لذة التمتع للمؤمنين والم التعذيب
للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين واليه اشار الناظم بقوله

* ومن حيوة قبور ما يذاق به * لذات نعماً أو آلام ديدان *

الواو منصحب على كلمة ما وقوله من حيوة قبور ظرف مستقر حال من ماء
الموصولة وتقديمها للضرورة وما عبارة عن الحالة ويذاق فعل مضارع مبنى
للمفعول وبه نائب الفاعل والموصول مع صلة مجرورة المحل معطوفة على
صراط والكاف مسلط على ما يعضا اي ومثال الممكن مامر من الصراط
والخوض ومثل ما يذاق به وفي لفظ يذاق اشارة الى ان المدعى وقوع نوع
حيوة في القبر قدر ما يتألم ويتلذذ به الميت وذلك لا يقتضى اعادة الروح
ومن الاشاعرة من قال باعادة الروح اليه وابو حنيفة توقف عليه كإسأى
تفصيله (قوله) لذات نعماً أو الآلام ديدان اشارة الى قول اهل الكلام وعذاب
القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين حق وكذا تنعيم اهل الطاعة في
القبر حق بما يعلمه الله ويريد هذا اي ذكر عذاب القبر مع تنعيم اهل الطاعة
اولى مما وقع في عامة الكتب من الاختصار على اثبات عذاب القبر دون
نعيه بناء على ان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر وعلى ان عامة اهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر كذا قاله السيد في شرح
العقائد ثم في تقديم الذات على الآلام اشارة الى رجته سابقة على غضبه
وفيه ايما ايضا الى رعاية الترتيب الواقع في الحديث الدال عليهم وهو
قوله عليه السلام (القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران)
وفي اعراب قوله لذات وجهان (احدهما الرفع على انها بدل من ما بدل الكل
او عطف بيان له ويجوز ان يكون مرفوعا على القطع والتقدير هي لذات
نعماء) وثانيهما النصب على القطع والتقدير اعني لذات نعماً والآلام
جمع الم وهو الوجع عطف عليها وديدان جمع دود والدود جمع دودة
وحاصل معنى البيت ان امثال الممكن الذي اخبره به الصدوق مامر
من الصراط والخوض ومثل الحالة التي يدوقها الميت في القبر من الآلام
والآلام للمؤمنين والكفار وبعض العصاة الفجار ممن اراد الله الملك
الغفار (ثم اعلم ان اهل الحق اتفقوا على ان الله تعالى يخاف في الميت
نوع حيوة في القبر قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن اختلفوا في انه هل يعاد
الروح اليه والمقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه التوقف الا ان كلامه
في الفقه الاكبر يدل على اعادة الروح ازجواب الملكتين قبل اختياري
فلا يتصور بدون الروح ، قيل يتصور الاترى ان التناهي يخرج روحه

ويكون متصلاً بجسده حتى يتألم في المنام ويتنعم وقد روى عنه عليه السلام انه سئل كيف الألم في القبر ولم يكن فيه الروح فقال كما يوجع سنك وليس فيه الروح وفي المسئلة خلاف المعتزلة وبعض الرافضة لنا قوله تعالى (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) فانه قد عطف عذاب القيمة على عرض النار صباحا ومساء فاذا هو غيره وليس ذلك الا في القبر قبل الانتشار وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان أكثر عذاب القبر منه وقوله عليه السلام حين مر على قبرين انهما ليتعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول والاخر كان يمشي بالنميمة وبالجملة والاحاديث الواردة فيه اكثر من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينهما حد التواتر واما احتجاج المخالف والاجوبة من طرف اهل الحق فذكورة في المطولات (فأنه) قيل الانبياء عليهم السلام فالاصح انهم لا يسئلون كما جزم به النسفي في بحره (واما الملائكة على تقدير موتهم لان الموت يجوز عليهم فقال الفاكهاني الظاهر انهم لا يسئلون واما سؤال الصغير فمنقول عن السيد ابى شجاع من الخليفة واعتمد صاحب الخلاصة والبرازي في فتواهما وجرى عليه النسفي في العمدة لكن جزم صاحب البحر بخلافه وهو مقتضى قول النووي في الروضة والفتاوى وقد وردت احاديث باستثناء عدة منهم الشهيد والمرابط يوماً وليلة في سبيل الله ومن مات يوم الجمعة اوليتها ومن قرأ بسورة الملك في كل ليلة والمبطلون يعنى الذى من الاستسقاء وفي الاسمهال قولان للعلماء كما ذكره القرطبي وذكر الترمذى وابن عبد البر ان سؤال القبر من خصائص هذا الامة ولعل الحكمة في ذلك ان يجعل عذابهم في البرزخ فيوافون القيمة لمخضة عن الذنوب كذا قاله على القارى ومن الصفات الجائرة عليه تعالى عقلا ان يثيب العاصي وان يعاقب الطابع لولاما خبر به من ائابة المطيع فلا يجب عليه تعالى عندنا واحد من الامرين فان اثابنا الله تعالى على فعل الخير واثابنا ايانا عليه محض فضل منه وان عذبنا على فعل الشر فتعذيبه ايانا عليه محض عدل فالناظم المحقق رحمه الله اشار الى هذا الحكم فقال

* عَقُوبَةُ الذَّنْبِ عَدْلٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ * كَذَا الْمُتَوَبُّ مِنَ احْسَانٍ مَنَّانٍ *

العقوبة بمعنى العذاب كالعقاب وانما سمي العذاب عقوبة لانه يعقب الذنب

ويجىء العقوبة بمعنى المصدر أى المعاقبة وهو المراد ههنا وهو مضاف الى
مفعوله وفاعله متروك تقديره معاقبة الله على ذنب العاصى كافرا كان او
مؤمنا على ان يكون الالف واللام عوضا عن المضاف اليه والظاهر ان
المراد بالذنب غير الكفر من الذنوب اذا حقت كلمة ربك على الذين كفروا
انهم اصحاب النار والعدل وضع الشئ فى محله من غير اعتراض على الفاعل
عكس الظلم الذى هو وضع الشئ فى غير محله مع الاعتراض يقال رجل
عدل ورجلان عدل ومراة عدل لاثنى ولايجمع ولايؤنث لانه مصدر كذا
قاله فى الوجوه والنظائر فهو خبر المبتداء أى عقوبة الله تعالى على ذنب
العاصى عدل من الله تعالى (قوله غير واجبة خبر بعد خبر المثوبة والثواب جزء
الطاعة كذا فى المختار قال فى النهاية يقال اثابه ثيبه اثابة والاسم الثواب انتهى فهم
من هذين النقلين ان كل واحد من المثوبة والثواب اسم مصدر وعليه كتب اللغة
قاطبة فقول الشارح العالى المثوبة بمعنى الثواب كالمفتون بمعنى الفتنة غلط فاحش
من وجهين فتأمل وكذا قول من قال ويحتمل ان يراد بالمثوبة الجنة فتدبر فالمثوبة
هنا بمعنى الاثابة والالف فيها عوض عن المضاف اليه أى اثابة الله تعالى على الطاعة
فضل واحسان منه غير واجبة قال فى النهاية المنان اسم من اسماء الله تعالى
وهو النعم المعطى من المن لان المنية وهو من ابنية المبالغة كالسفاك والوهاب
انتهى وفى اطلاقه منكر على الله تعالى توقف على النقل فان وجد فيها
والافهو كلفظ الرحمن لا يطلق على الله الامعرفاً والله اعلم اما بيان هذه المسئلة
فقد ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من الله تعالى من غير
وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه تعالى بل هو فضل
واحسان منه لعباده لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه بارادته ثوابا
وعقابا من غير لزوم صدور احدهما عنه واستحقاق الذم على تركه الا انه
بنى بما وعده لما ان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فثبت
المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف فى الوعيد فانه فضل وكرم يجوز
اسناده اليه تعالى فيجوز ان لا يعاقب العاصى الا ان يصدر منه تعالى وعيد
مجزوم كعقاب الكفار فانه ايضا واقع البتة بناء على قوله تعالى (ما يبدل القول
لدى) وهو الوعيد المتقدم فى قوله تعالى (لا تختصموا لى وقد قدمت اليكم
بالوعيد) وقوله تعالى (وكذلك حققت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب
النار) وخالفنا فى هذا المطلب بعض المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى وتمسكوا فيه بوجوه (منها) ان

الزام الميثاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه تعالى منزه عنه وتلك المنفعة هي الثواب فلا بد من الثواب ثم ان سبب وجوب العقل انما هو دفع المضرة والالوجب النوافل فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الايجاب ورد بانه لا عرض من فعله تعالى كما هو المذهب ولو سلم فيجوز ان يكون شيئاً اخر عن الثواب كالايتلاء وشكر النعماء وتهذيب الاخلاق وحصول الوعد بالمدح على اداء الواجبات الى غير ذلك ومن تمسكاتهم العقلية انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني والتكاسل في الطاعة والاجترار على المعاصي لثقل الاولى على النفس وملازمة الثانية لها فلا يعشها ولا يصدرها الا وجوب الثواب والعقاب (ورد بان النصوص المشتملة على الوعد والوعيد كاف في الترغيب والترهيب على انه قد عرفت ان لاتزاع في ترتيب الثواب والعقاب في مجاري العقول والعادات وذلك كاف ايضاً) ومنها الايات والاحاديث الواردة في تحقيق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب وهما محالان على الله تعالى ورد بان غاية الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى واستدل اهل السنة على عدم وجوب الثواب بوجوه مذكورة في المطولات واثار الناظم الى واحد منها فقال

* وَكَيْفَ تَلْزِمُهُ طَاعَاتُنَا عَوْضاً * وَنِعْمَةُ الْوَقْتِ تَرْبُو كُلَّ شَكْرَانِ *

الواو لعطف الدليل على المدلول وكيف للاستفهام الانتكاري مبني على الفتح والعامل فيه قوله تلزمه وهو من الالتزام يقال الزمه الشيء فالتزم يتعدى الى مفعولين اولهما ضمير راجع الى الله تعالى لانه مذکور حكما وثانيهما عوضاً وفاعله طاعتنا والواو في قوله ونعمة الوقت حالية والاضافة بيسانية لان وقت الطاعة نعمة عظيمة ويمكن ان تكون الاضافة من قبيل اضافة المظروف الى الظرف اي النعمة الواقعة في وقت واحد كما اشار اليه المولى الخيالي وخبر هذا المبتداء قوله تربو وهو مضارع رب الشيء زاد وبابه عدا واستعمل الناظم هذا اللفظ بمعنى تزيد المتعدى وفاعله راجع الى النعمة وكل مفعول تربو وشكران ضد الكفران مصدر شكره يشكره بالضم شكرا وشكرانا ايضا يقال شكره وشكره وتعديته باللام افصح وتقرير هذا الدليل على ما قلوا ان طاعة العبد وان كثرت لانفي بشكر بعض

ما نعم الله به عليه في وقت بل ولأنني بنعمة الوقت ونعمة الأقدار عليها والتوفيق لها فكيف يتصور استحقاقه عوضاً عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضاً لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضاً كذا في شرح المقاصد (وقيل تقرير الدليل أن الطاعة لو كان مستوجبا للثواب واستحقاق العبد له لكان العبد مستوفياً لشكره النعم كلها والتالي بضرورة أن نعمة من نعم وقت واحد من الاوقات تزيد كل شكران العبد بحيث لا يتمكن استيفاء شكرها طول عمره لانتفاء المناسبة والمجانسة فكيف يتصور استحقاق من نعم الجنة التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر سيما لمن له تصديق قلبي فقط كن آمن بربه ومات ولم تيسيره الطاعات انتهى وقال المولى الخيالي هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب وهو ان طاعات العبد وان كثرت لا تنفي شكر بعض ما نعم الله به عليه في وقت فكيف يستحق عوضاً عنها في الدار الآخرة هذا ولعل السر في شرعية الاحكام وايجاب التكليف الشاقة للعباد هو تطويع النفس الآتية عن الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والغواشي الجسمانية ليتنقش فيها الصورة القدسية والمعارف الربانية ثم تفوز بالتجليات الحقانية والاقتناس بالانوار السجانية على ما اشير اليه بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) انتهى والحاصل ان اصحابنا قالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله ولا العقاب على المعصية لانه لا يجب على الله شيء (ولما صرح) الناظم في البيت السابق بان عقاب الكافر عدل من الله تعالى لا يجب عليه تعالى شيء فهم منه جواز غفران الكفر والشرك مطلقا مع ان قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يقتضي عدم غفران الشرك والكفر فاشار اليه الناظم الى دفع ذلك فقال

* فِي الْعَقْلِ غُفْرَانٌ كُفْرٍ جَائِزٌ لَكِنْ * أَتَى لَهَا نَصٌّ بِتَحْلِيدِ بَنِيَّانِ *

غفران مبتداء وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف ومعنى الغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه وتنوين كفر عوض عن المضاف اليه اي غفران الله كفر الكافر وجائز خبر المبتداء (قوله في الجائز

متعلق بجائز واللام في لها متعلق باتى ويجوز ان يتعلق بنص وتقديمه للحصر
او بالضرورة ولا بد من تقدير مضاف الى الضمير وهو راجع الى الكفر
باعتبار كونه ملة اى التي لا رباب ملة الكفر نص يفيد التخليد باعتبار والتأيد
والبا في قوله بنيران للظرفية وهى جمع الكثرة للنار واصله نوران قلبت
الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر
والشرك جائز عقلا لما ان العقاب حقه تعالى فيجوز اسقاطه وانما علم
امتناعه بدليل السمع وهو اية التخليد في النار ومنعه بعضهم لانه مخالف
لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين من اسأ غاية الاساءة
وضعفه ظاهرة اذ على تقدير اقتضا الحكمة التفرقة بينهما يجوز ان يدخل
المحسن في الجنة ابتداء ثم يدخل المسى فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما
معاً ولكن يعطى للمحسن درجات لا ينالها المسى اصلا او يدخل المحسن
في الجنة ولا يدخل المسى الجنة ولا نارا كذا قالوا ومما اخبر به الصادق
ودل عليه القرآن الناطق ان الجنة حق موجودة الآن وباقية لا يلحق اليها
ولا الى اهلها الفناء وكذا النار من غير شك ولا شبهة واستدلوا على هذه
المسئلة بالآيات والاحاديث والاجماع فاشار الناظم الى وجود الجنة بوجهين
فقال

* اَعَدَّتِ الْجَنَّةُ اسْتَدْعَى تَكُونُهَا * وَنَقَلَ آدَمَ مِنْهَا بَعْدَ اسْكَانِ *

قوله اعدت الجنة مبتدأ اريد لفظه وجلة استدعى خبره اى هذا التركيب استدعى
وأقتضى ان تكون الجنة موجودة الآن لان صيغة اعدت موضوعة للمعنى
المضى والناظم ذكر لفظ اعدت الجنة على وجه الاقتباس من الاية الكريمة
ولذلك غيرها تغييرا يسيرا بان اظهر الضمير المستتر في اعدت وذلك لا يفسره
الاقتباس كما علم في موضعه ومن غفل عن هذا قال لفظ الجنة بدل من الضمير
المستتر حتى به لبيان مرجعه وبعد هذا قد اخطأ هذا القائل خطأ يباحث
قال لفظ الجنة ليس من مقول الله والعجب منه انه اعترف بان الجنة بدل من الضمير
المستتر في اعدت واذا كان المبدل منه من مقول الله والبديل يكون منه وايضا
مرجع الضمير يكون عين الضمير (ولتكون مطاوع التكوين والمراد به هنا
الوجود والحصول الآن وقبله) قوله (ونقل آدم عطف على محل اعدت
الجنة وهو مصدر مضاف الى مقوله اى نقل الله آدم منها اى من الجنة
(قوله) بعد اسكان تكميل للبيت والا فلا حاجة اليه اذ النقل يستلزم الاسكان

بخلاف العكس لان اهل الجنة بعد دخولهم الجنة لا يتقلون منها ولا يتقلون
(ثم) اعلم ان اهل السنة وبعض المعتزلة ذهبوا الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان
وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما يخلقان يوم العرض والجزاء (لنا) وجهان
الاول ما اشار اليه الناظم المحقق بقوله اعدت الجنة اه يعنى ان الله تعالى قد
عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة الماضى الدالة على تكونهما كقوله
تعالى في حق الجنة (اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين) وفي حق النار
اعدت للكافرين وبرزت للجحيم للغاوين) وجلها على التعبير عما يقع المستقبل
بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة
ههنا و عورض بقوله (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا) واجيب بانه يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها
بعد هلاكه لحظة ذاتا او صورة للذين لا يريدون في الارض الطغيان والفساد
بل يطلبون مرضات ربهم الاعلى وبهذا اندفع ما قاله ابو هاشم من انهما كانتا
مخلوقتين لوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه)
لكنها بطقوله تعالى (اكلمها دائما) وذلك لان المراد بدوام الاكل انه اذا
افنى منه شئ جئ ببدله لانه يبقى بعينه وذلك لا ينافى الهلاك لحظة (والوجه
الثالث نقل آدم عليه السلام وحواء منها بعد اسكانهما بتحقيق القائل بالفضل
كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار ولذلك اكتفى بذكر الجنة والاستدلال عليها وقد
اوله المخالف بانهما انما نقلا عن بستان من بساتين الدنيا يكون في ارض فلسطين
قال صاحب المقاصد هذا منهم يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع
المسلين (واما) اجتجاج المخالفين والاجوبة من اهل السنة والجماعة فذكورة
في المطولات فيسند كرنبة منهما في البيت الاقنى بعد هذا البيت ان شاء الله تعالى
(فائدة) قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثر على ان الجنة فوق السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى (عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى) وقوله عليه السلام (سقف الجنة عرش الرحمن
والنار تحت الارضين السبع) والحق تفويض ذلك الى علم العالم الخبير (ولما
فرغ من دليل وجود الجنة الان وقبل ذلك من الازمان شرع في دليل بقائها
على طريق الاستلزام اذ ابدية النعيم مستلزمة لا بدية الجنة فقال

* نَعِيمُهَا اَبَدِي لَا زَوَالَ لَهُ * وَآكَلُهَا دَائِمٌ لَا اَنَّهُ فَاَن *

النعيم والنعمة بالكسر وكذلك النعم بالفتح والمد والنعمى بضم النون

(والقصر)

والقصر كلها ما انعم به عليك من النعم الابدى منسوب الى الابد والابد استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما ان الازل استمرار الوجود في ازمة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى الابدى ما لا يكون منعدا والزوال مصدر زال الشئ من مكانه يزول زوالا ومعنى الزول الانتقال من حال الوجود الى حال العدم فجملة لازوال له اسخير بعد خبر او بدل من الابدى بدل الجملة من المفرد وهو جائز على ما صرح به بعض النحاة وفي المختار الاكل ثم النخل والشجر وكل ما يؤكل ومنه قوله تعالى اكلها دائم انتهى ويجوز ضم الكاف وسكونها وقد قرى بهما في السبعة واختير السكون في هذا البيت للضرورة وقول من قال السكون لمحافظة الوزن خارج عن الوزن فتأمل وجلة اكلها دائم عطف على جملة نعيمها ابدى عطف الخاص على العام اهتماما لشأنه وهو اقتباس من قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار اكلها دائم (قيل) هذا البيت اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال نعيم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكهما بعد دخول اهلها فيهما وهو قول باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن دليل * وفيه ايضا اشارة الى رد عليه طائفة خارجة عن الاسلام من انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان اثار القوة الجسمية متناهية و ايضا حرارة الجحيم تقضى الرطوبة التي هي مادة الحياة على ان دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الانصاف و طور العقل فيجاب بانها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهر العوار و ليست بمستقيمة عند التائلين بالقادر المختار قال الله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب انتهى) اقول (المصراع الاول من هذا البيت اشارة الى رد المذكورات واما المصراع الثاني فهو اشارة الى رد ما استدل به المخالف فلا بد لنا من بيان وجوه استدلال المخالف وبيان الاجوبة من طرف اهل السنة والجماعة (فنقول استدلال المخالف بان الجنة غير مخلوقة الآن لانها لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لكن اللازم بطو والمزوم ومثله (اما) بيان الملازمة فلان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو يعدم لقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) يتج ان الجنة يعدم قيت انها لو كانت موجودة لما كانت دائمة (واما) بطلان اللازم وهو عدم الجنة فلقوله تعالى اكلها دائم اي ما كولها وحينئذ يلزم دوام

الجنة اذ وجودها كقول الجنة بدون وجودها غير معقول المعنى واثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن ثبت ان تكون النار كذلك لعدم القائل الفصل (واجيب) عن هذا لاستدلال بوجوده الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اى قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه اذ كل ما سوى الله تعالى هو ممكن فيكون وجوده مستفاداً من غيره وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كالعدم وليس المراد كل شيء مما سوى الله يطرأ عليه العدم واذ كان كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وهذا الجواب في الحقيقة منع الملازمة (والثاني) انا لانم ان المراد منه كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم لم لا يجوز ان يكون هذا العام مخصوصاً بقوله تعالى اكلها دائماً ومعناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم يؤيده ما حكى عن الضحاك انه قال كل شيء هالك الا الله والعرش والجنة والنار وهذا الجواب راجع الى منع دليل الملازمة يعنى لان لم ان كل ما سوى الله تعالى فهو يعدم (والوجه) الثالث ان قوله تعالى اكلها دائماً على معنى ان ما كوال الجنة دائماً لا يمكن ان يجرى على ظاهره لان الماء كوال لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائماً بل معناه انه كلما فنى شيء من ما كولات الجنة حدث عقيب مثله واذ كان المراد هذا فلم لا يجوز ان يعدم الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماء كولات بعضها عقيب بعض وهذا الجواب في الحقيقة منع بطلان التالى كذا قاله صاحب الانقاد فقول الناظم اكلها دائماً لانه فان اشارة الى جواب الثالث من الاجوبة السابقة وحاصله ان اكل الجنة دائماً بمعنى لا ينقطع كلما فنى شيء منه حدث عقيب مثله لا بمعنى انه فان بالاكل لان الفانى لا يوصف بالدوام هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (وقال) المولى الخيالى وفي قوله واكلها دائماً لانه فان اشارة الى رد ما استدلل به ابو هاشم على كون الجنة والنار غير مخلوقين وقد سبق منا تصويره وحاصله ما قصده المحقق تخصيص الجنة من آية الهلاك او جل الهلاك على غير الفناء انتهى (اقول) التوجيه الثانى من كلام الخيالى يحتاج الى كثرة الكفر والخيالى حتى تكشف الحال في المال (ولما كان) ابدية النعيم والاكل مستلزما لابدية الجنة واهلها استلزما ظاهراً اكتفى الناظم بذكر الملزوم عن اللازم ولم يتعرض ما في عامة الكتب من قولهم ولا تفنيان ولا يفنى اهلها ومن المسائل السمعية ان اهل الكبار

غير التائبين في مشيئة الله تعالى عند اهل السنة والناظم المحقق اشار الى ذلك بقوله

* اهل الكِبائرِ غير التائبين لهم * رجاءُ عفوِ برغمِ الحاسدِ الثاني *

قوله اهل الكِبائرِ مبتداء غير التائبين صفة اهل لهم خبر مقدم عن المضاف اليه وهو فاعله ودفو له محذوف اي لهم رجاء عفو الله كِبائرهم والباقي قوله برغم الحاسد للملابسة والجار مع الجبرور ظرف مستقر حال من المضاف اليه ومن قال حال من المضاف وهو الرجاء فقط غلط وسيأتي وجهه اي لهم رجاء عفو ملابسا برغم اذن الحاسد والرغم بتثنية حركة الراء الكره مصدر رغم يرغم كمنع يمنع كذا في القاموس وهو كناية عن الاذلال والتحقير الحسد هو تمنى زوال نعمة الله عن عباده وعفو الكِبائر ههنا من اعظم نعم الله تعالى وفضله عن عباده ومعنى الحاسد انكاره لعفو الله والثاني المبغض عليه واراد بالحاسد الثاني اهل الاعتزال وسبب صدهم العداوة لعلماء اهل السنة (ثم اعلم انه لا خلاف في ان الكبيرة المقرونة بالتوبة معفوة وانما الخلاف في الكبيرة الغير المقرونة بها فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى واذا كانا في مشيئة الله تعالى فالعفو مرجو منه تعالى لانه كريم فاشار اليه الناظم بقوله لهم رجاء عفو هذا الذي ذكرناه في الكِبائر واما الصغائر فهي عندنا كالكِبائر الا ان الرجاء فيها اقوى (وههنا) مذهبنا اخران الاول مذهب المرجية فانهم قالوا انه تعالى يعفو عن الصغائر والكِبائر مطلقا اذ لا عقاب الاعلى الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (انا قد اوحى اليك ان العذاب علي من كذب وتولى) وقوله تعالى كلما اتى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاء نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله تعالى (فانذرتكم نارا ناظي لا يصليها الا الاشقي كذب وتولى) والجواب عن الاول ان المراد بالعذاب ما كان مؤبدا فانه مختص بالكافر وعن الثاني ان الآية مسوقة لبيان حال الكفار في النار والمعنى كلما اتى فوج من الكفار في جهنم فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير فاجابوا بانه قد جاء نذير لكن كذبنا هم وضللناهم فوقعنا في هذا العذاب وذلك لا ينافي اللقاء طائفة اخرى من عصاة المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم امتثال امر ربهم وعن الثالث ان المراد بالنار النار المخصوصة العقوبة الحرارة كما يشعر به صيغة الفعل واريده

بذلك نفى التأيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق (والمذهب) الثاني مذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى امتناع العفو سماعاً وان جاز عقلاً ومنهم من منعه عقلاً ايضاً وتمسكت المعتزلة القائلون بامتناعه بالآيات الواردة وفي وعيد الفساق مثل قوله تعالى في حق آكل اموال اليتامى (ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصيله ناراً وفي الفار عن الزحف) (ومأوى جهنم وبئس المصير وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها ابداً الى غير ذلك من الآيات الدالة على الوعيد في حقهم فلو تحقق العفو وترك العقاب يلزم الخلف في وعيده والكذب في اخباره وكلاهما محالان عليه تعالى والجواب اننا لنعلم كون هذه الآيات عامة بل خاصة بالكافرين فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض وعلى تقدير عمومها انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فخصص المذهب المغفور من عمومات الوعيد وبعض الاشاعرة اجاب بجواز خلف الوعيد بناء على انه كرم عرفاً فيجوز من من الله تعالى قال السعدي في شرح العقائد والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدى انتهى وقال في كشف الاسرار شرح اليزدوى في الاصول الدليل الواضح على العفو عن صاحب الكبيرة ما نرى بان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص وعن كل جنائية مندوباً اليه قال الله تعالى (فمن عفى له من اخيه شيئاً فاتباع بالمعروف فمَنْ عفى واصلح فاجره على الله) وكذا العفو في الآخرة حسن وان مات مصرأً على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله تعالى الجنة بفضلته وكرمه من غير تقديم عقوبة رغماً لانوف المعتزلة انتهى وبهذا النقل انكشف قول الناظم برغم الحاسد الثاني من حيث المعنى والاعراب فتأمل (وقال) ابن جماعة الناس على قسمين مؤمن وكافر فالكافر في النار اجاماً والمؤمن على قسمين طابع وعاص فالطابع في الجنة اجاماً والعاصي على قسمين تائب وغيره فالتائب في الجنة وغير التائب في مشية الله (فائدة) وفي التسديد شرح التمهيد اعلم ان هنا مسألة ذكرها المصنف في التبصرة والسيد الامام في المصداق وقال مشايخنا اذا كان صاحب الكبيرة معتزلياً او خارجياً يكفر لانه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر او يخرج عن الايمان كان كافراً وخارجاً عن الايمان ولانه بارتكابه يأس من روح الله ويقتط من رحمة ربه ولا يأس من روح الله الا القوم الكافرون ومن يقتط من رحمة الاضالون انتهى واستدل الناظم المحقق رحمة الله تعالى على هذا المسئلة بوجهين فقال

* اذلا عقوبة تعفى عنده معها * ولم يقيد بها آيات غفران *

هذا تعليل للحكم السابق وهو كون الكبائر مرجوا لعفو (قوله تعفى مضارع مبنى للمفعول ونائب فاعله ضمير راجع الى العقوبة وعنده ظرف تعفى والضمير المجرور راجع الى اهل الاعتزال الدال عليه لفظ الجاسد وضمير معها راجع الى التوبة الدال عليها لفظ التائبين) قوله ولم يقيد بالتذكير مع تأنيث نائب الفاعل للفصل بينهما وضافة الايات الى الغفران من قبيل اضافة الدال الى المدلول اى آيات دالة على غفران الله تعالى وفيه اشارة الى ان العفو والغفران بمعنى واحد وهو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه وجملة لم يقيد معطوفة على مدخول اذ اشارة الى دليل النقلى التحقيق كما ان الجملة الاولى اشارة الى الدليل العقلى الالزامى (اما بيان الدليل العقلى فهو ان الاعتزال قد اعترفوا بانه تعالى عفو وهو الذى يعفو عن الذنب مع استحقاق العذاب والعقاب وهم لا يقولون به الامر تكب كبيرة مات بلا توبة اذلا استحاق للعقاب بالصغائر او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبيرة اغير المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفوا عنها بمقتضى اسمه العفو كاذهيب اليه الجمهور من الاصحاب (واما بيان الدليل النقلى فهو ان الايات الواردة في باب العفو والغفران بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تعالى (ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وقوله تعالى (ان الله يغفر الذنوب جميعاً) وقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فيجب اجرائها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على تقييدها بالتوبة او حيلها على تأخير العقوبة المستحقة او على ترك ما فصل بالامم السالفة من المسخ وكتبة الاثام على ابوابهم الى غير ذلك من التأويلات الفاسدة التى يزعمها اهل الاعتزال على أن التقييد بالتوبة لا يستقيم فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك فان المغفرة بالتوبة نعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة اصلاً اذ لا فرق بين الشرك وما دونه فى غفرانهما كذا قالوا وفى هذا البيت شبه تضمن لان البيت الاول يفتقر اليه فتأمل ومن الدلائل الدالة على ثبوت العفو لم تكب الكبيرة من غير توبة الاحاديث الواردة فى باب الشفاعة والمعتزلة القائلون بامتناع العفو خصصوها برفع الدرجات وزيادة المثوبات للطيعين والتائبين فاشار الناظم الى رد ذلك فقال

* ولا تخص احاديث الشفاعة ما * ليست ثم لأوقات واعيان *

الواو لعطف دليل على دليل قوله لا تخص بالتأنيث واحاديث منصوب

على انه مفعول تخلص وهو جمع حديث على غير قياس والقياس ان يجيء على احداثه كزغيف وارغفة والشفاعة طلب العفو عن الذي وقع الجناية في حقه وقريب من هذا المعنى قول من قال ان الشفاعة اسم لطلب التجاوز عن امور مخوفة وشدائد موبقة وكلمة مامرفوعة المحل فاعل تخلص هو عبارة عن الايات الدالة على نفى الشفاعة مثل قوله تعالى ومال الظالمين من حيم ولاشفيع يطاع واسم ليست ضمير راجع الى ماوجلة نعم خبر ليست واللام في الاوقات صلة نعم واعيان بمعنى اشخاص عطف على اوقات وفي هذا البيت صنعة طباق فافهم والمعنى ان الاحاديث الواردة في باب الشفاعة مثل قوله عليه السلام (شفاعتي لاهل الكبار من امتي) مما يدل ايضا على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة اذ معنى الشفاعة طلب العفو كما سبق وقد جعلها المعتزلة مخصوصة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص الدالة على نفى الشفاعة مثل قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ومال الظالمين من حيم ولاشفيع يطاع ورده الناظم المحقق بانها ليست نعم لاوقات واعيان فلا تكون مخصصة ذكرناه فتدبر كذاقاله المولى الخيالى (والحاصل) ان تلك الايات لا تجوز ان تكون مخصصة لاحاديث الشفاعة باهل الكبار التائبين بل تبقى عامة لهم ولغيرهم من اهل الكبار فتدل على المقصود وهو ثبوت العفو لمرتكب الكبيرة من غير توبة واذا ثبت جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لصاحب الكبيرة بفضل ورحمته فبالشفاعة بطريق الاولى (ومن المسائل السمعية شفاعة الاخيار الثابتة بالايات والاحاديث فاشار الناظم المحقق رحمه الله عليه اليها بقوله

* وَلِلرَّسُولِ بَلِ الْاٰخِيَارِ كَلِمَةٌ * شَفَاعَةٌ لِّعَصِيَّانٍ عِنْدَ رَحْمَنِ *

قوله للرسول خبر مقدم وشفاعة مبتداء مؤخر وتعريفه للجنس ومن خصصه برسولنا صلى الله عليه وسلم فله ان يعم الاخيار حتى يشمل لسائر الانبياء والرسل وللصفيا والعلماء الذين هم هداة السبل وفي سنن ابن ماجة عن عثمان بن عفان رض مرفوعا يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ومعنى الشهادة قدم قبل هذا البيت وكلمة بل للترقي من الاعلى الى الادنى وعادة العرب عكس هذا كقولهم فلان عالم وتحرير وتنوين عصاة عوض عن المضاف اليها لعصاة المؤمنين وانما خصت الشفاعة لعصاة المؤمنين لانهم محل النزاع ولذلك ورد شفاعتي

لاهل الكبار من امتي وفي ذكر رحن تلميح الى قوله تعالى (لا يمكن الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهداً) وقوله تعالى الامن اذله الرحمن) وفي استعمال الرحمن منكراً كلام وليس له جواب الا الضرورة واتفقت الامة على ثبوت الشاعة للانبياء والرسل وسائر الاخيار من العلماء الابرار ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبار من الامة لاسقاط العذاب والعقاب لما مر من الاحاديث ولقوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) اي لذنبهم بدلالة سياق الآية عليه ولان مرتكب الكبيرة مؤمن عند اهل الحق وطلب المغفرة والعفو لذنب المؤمن شفاعته في اسقاط عقابه (وقالت المعتزلة بل هي لزيادة الثواب ورفع لدرجات لالدرء العذاب والعقاب وقدم الجواب عن قولهم فذكر ثم الظاهر من من عبارة الناظم ان هذه الامة بلي عامة للامم السالفة نعم الشفاعة الكبرى مختصة بنبينا صلى الله عليه وسلم (ومن) المسائل السمعية ايضاً ان لدعوة المطيعين لله تعالى تأثيراً بليغاً في صرف القضاء المعلق دون المبرم وفي تخفيف الذنوب ودفع العذاب ورفع الدرجات وذلك ايضاً يدل على ثبوت العفو لاهل الكبار من الامة فاشار اليها بقوله

* وَلِلدَّعَاءِ لَمَوَاتٍ وَأَحْيَاءٍ * مَنَافِعُ شَوَّهَتْ فِي بَعْضِ أَحْيَانٍ *

وقع في بعض النسخ وفي الدعاء لاهياً واموات بكلمة في وتقديم الاحياء على الاموات لكن النسخة التي احترناها هي الاولى فتدبر يعني ان الدعاء للاموات له منافع لدفع العذاب والعقاب عنهم كما يشاهدها اولى الابصار من عباد الله الصالحين ويحكمون بوقوعها واما الدعاء للاحياء فله ايضاً منافع لهم لدفع البلاء وكشف الباس والضراء ويشاهدها اولى الابصار من عباد الله الصالحين ويحكمون بوقوعها واما الدعاء للاحياء فله ايضاً اكثر الناس ويعترفون بثبوتها ويدل قول تعالى (ادعوني استجب لكم) وقوله عليه السلام (لا يرد القضاء الا الدعاء) رواه الترمذي وقوله عليه السلام الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل رواه البزار والطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد والحاصل ان الله تعالى قاضي الحاجات ومجيب الدعوات ودافع البليات (والمعتزلة) خالفوا في هذه المسئلة اهل السنة والجماعة تمسكاً بان القضاء لا يتبدل قال صاحب بدء الامالي (وللدعوات تأثير بليغ) وقد ينفيه اصحاب الضلال (والمراد باصحاب الضلال هم المعتزلة قال المولى الخيالي ومن هنا قد ظهر بطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل

الا اعتزال اذلو وجبت لكان تغييرا للواجب وانه بط قلمها انتهى
(قائمه) قيل واما اجابة دعوة الكافر ففيها خلاف بين مشايخ الحنفية
ونقله الرؤياني في كتابه بحر المذهب عن الشافعية ونفي الاستجابة فيه فهو
المنقول عن الجمهور على ما ذكر في شرح العقائد وكان مستدلهم مانقله
البعوى في معالم التنزيل عن الضحاك في تفسير قوله تعالى ومادعاء الكافرين
الا في ضلال واما المحققون فعلى ان هذا في القبي واما في الدنيا فقد يقبل
الله دعاء الكافرين لانه تعالى حين قال ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون
قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم) فاجاب دعائه في الجملة وقوله
عليه السلام (اتقوا دعوة المظلوم ولو كان كافرا) فانه ليس دونها حجاب
رواه احمد وغيره عن انس مرفوعا كذا قاله على القار (اقول) فهم من
مجموع ما ذكره هنا ان للدعوات تأثيرا بليغا سواء كانت الدعوة لنفع الغير
اولضره ولذلك عمم الشيخ العلامة ابو الحسن سراج الدين على بن عثمان
الوشى في منظومه المسمى ببدء الامالى حيث قال (وللدعوات تأثير بليغ)
الى اخره وكان اللائق على الناظم التعميم الا انه ذكر ما هو الغالب في
باب الدعاء وهو ما يكون للمنافع ثم اشار الى تحقيق مسئله اختلف فيها
العلماء فقال

* وَلَيْسَ يَدْخُلُ فِي الْإِيمَانِ أَعْمَالٌ * بَلْ لَيْسَ ذَاغِيرَ تَصَدِيقٍ وَادْعَانِ *

قوله اعمال اسم ليس وفي يدخل ضمير راجع الى الاعمال والجملة خبره فالاعمال
وان تأخرت لفظا لكنها متقدمة رتبة فلا يلزم الاصمار قبل الذكر والمراد
منها الفرائض كالصلاة والزكاة والصوم الى غير ذلك وفيه ايماء الى ان
القائلين بدخول الاعمال يريدون ان جميع الاعمال داخله في الايمان وكلمة بل
للانتقال من حكم الى حكم اخر لا للاضراب وذا اسم ليس اشارة الى
الايمان وغير تصديق تركيب اضافي خبر ليس واذمان عطف على تصديق
ومعنى الاذمان قبول حكم الخبر على وجه الايقان (قيل) الايمان في
اللغة التصديق مطلقا قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا
وقال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
ورسله اى تصديق واختلف الناس في معناه الشرعى اختلافا لا سبيل الى
ذكره لكثرة الاقوال فيه فنحن نذكر بعض الاقوال لئلا يودى الى
اللال (فمن الناس) من زعم ان الايمان عبارة عن التصديق

بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وحكى ذلك القول عن مالك
والشافعي والاوزاعي وعن اهل الظاهر وجميع ائمة الحديث كاحمد ابن
حنبل واسحق بن راهوية وقال صاحب التبصرة الايمان الشرعى عبارة
عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان دون غيرهما من الجوارح قال
سعد الدين فى شرح المقاصد وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله
انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وكثير
من الفقهاء وعند البعض هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام
فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله انتهى وقال بعضهم الايمان هو التصديق بالقلب فقط واليه ذهب
الشيخ ابو منصور الماتريدى وهو مروي عن ابى حنيفة رحمه الله بل قيل
وقد صرح به ابو حنيفة رحمه الله بل قيل وقد صرح به ابو حنيفة رح فى كتاب
العالم والمتعلم فاشار المحقق الى هذا المذهب الاقوى والاعتقاد الاسنى بقوله
بل ليس ذا غير تصديق واذعان (والدليل) على ذلك المذهب من وجوه
(الاول) مقابلة الايمان بالكفر فى مواضع كثيرة والمراد من الكفر التكذيب
بالاتفاق فيكون المراد من الايمان المذكور فى مقابلته التصديق بالقلب والثانى
قول الكفار عند الاضطرار امنا كما قال فرعون عند قرب الفرق (امنت انه
لاله الا الذى امنت به بنو اسرائيل) وقال قوم يونس عليه السلام امنا بالله
وحده والخصم مقربان المراد من الايمان فى ذلك التصديق العارى عن العمل
(والثالث) عطف الاعمال على الايمان فى مواضع كثيرة من القرآن كقوله
تعالى (ان الذين امنوا وعملوا الصالحات) والعطف يقتضى المغايرة (والرابع
اضافة الايمان الى القلب فى كثير من الايات كقوله تعالى (فى الذين آمنوا
وعملوا الصالحات اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى تعالى ولم تؤمن
قلوبهم) واذا كان الايمان عبارة عن التصديق والازعان عند الاكابر والاعيان
فلا تكون الاعمال داخلة فى حقيقة الايمان كما اشار اليه الناظم بقوله وليس يدخل
فى الايمان ويدل على هذا الحكم قوله تعالى (يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة
واتوا الزكاة وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اكتب عليكم الصيام لان الامر
بالفرائض بعد النداء بامنوا يدل على انها ليست اجزاء للايمان ويدل عليه
ايضا قوله تعالى (فمن يعمل من الصالحات فهو مؤمن) وقوله تعالى (ومن
يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن) لان الشئ لا يكون قيما
ولا شرطا لجزئه ويدل على ذلك ايضا قوله عليه السلام فى جواب جبريل

عند سؤاله عن حقيقة الايمان (الايمان ان تؤمن بالله) الحديث (وايضا)
نقول حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة ايمان من تكلم بكلمة الشهادة
قبل العمل بالفرائض وحكم بها الصحابة والتابعون ومن بعدهم من العلماء الى
هذا الآن ولم ينكر عليه احد من علماء الزمان فذلك اجماع وحجة لا يسوغ
انكارها في ذلك الشأن (ومقاله) الناظم من ان الاعمال غير داخلة في
الايمان هو ما عليه اكابر العلماء لاعيان كابي حنيفة واصحابه واختاره
امام الحرمين وجهور الاشاعرة لما مر ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فقط او هو مع الاقرار ومذهب مالك والشافعي والاوزاعي هو المقول
عن السلف وكثير من المتكلمين انها الاعمال داخلة في الايمان (قال)
على القارى والظك كما قال بعض المحققين ان مرادهم انها داخلة في الايمان
الكامل لانه ينتفى الايمان بانتفاءها كما هو مذهب المعتزلة والخوارج
فالنزاع في المسئلة بين الفريقين من اهل السنة لفظى انتهى (ولما) استشعر
الناظم قائلا يقول لو كان الايمان عبارة عن التصديق القلبي فقط لما كان التصديق
بقلبه كافرا بشد الزنار وغيره من الافعال والاقوال قال مجيباً لذلك السؤال

* وَالشَّرْعُ قَدَعَدَّ شِدَّالْمَرْءِ زَنَارًا * دَلِيلَ جَعَدَ كَتَعْظِيمِ الْاَوْثَانِ *

اى صاحب الشرع وهو مبتدأ وجلة قدعد خبره وشد المرء مفعول اول لعدم
وهو مصدر مضاف الى فاعله وزناراً مفعوله وهو حبل يشد على الوسط
مخصوص بالنصارى (قوله دليل جعد مفعول ثان لعد والجعد والجود
الانكار مع العلم قوله كتعظيم خبر مبتدأ محذوف اى مثال هذا الحكم مثل
تعظيم المرء لاوثن والمراد بتعظيم الاوثن السجود لها بالاختيار واوثن جمع
وثن بالتحريرك ويجمع على وثن بالضم ايضا مثل اسد وآساد وحاصل هذا الجواب
ان صاحب الشرع وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قدعد امثال ذلك الافعال من
امارات التكذيب ودلائله فلها هذا حكمنا بكفر من فعل امثال هذه الافعال بالاختيار
وان كان له تصديق قلبي لحقيقة الايمان هو التصديق الخالي عن امارات الكذب
ومن امثال ذلك استحلال المحرمات القطعية والاستخفاف وعدم المسالات
بالمعصية وعدها هيناً وحقيراً ثم (اعلم أن المسئلة كون الاعمال جزء من الايمان
تفاريق (منها) مسئلة زيادة الايمان ونقصانه فمن قال بالجزئية يقول بزيادة
الايمان ومن قال بعدمها يقول بعدم الزيادة (فنقول اذا عرفت ان الايمان
عبارة عما ذهب اليه ابو حنيفة رح من التصديق والاقرار وذلك لا يزيد

ولا ينقص بحسب الاجزاء لكن يقوى ويرسخ باعتبار تعاضد الادلة البينية والكشف والاسرار الباطنة ويكمل ايضا باعتبار المداومة على العبادات والمجاهدة عن السيئات اذ يعرف كل احد ان ايمان الانبياء عليهم السلام والملائكة الكرام واعتقادهم ليس كايان العوام واعتقادهم في القوة والثبات لان ايمانهم لا يقبل التغير وان وصلت اليهم النوائب والحوادث بخلاف ايمان العوام (والايات) الدلالة على زيادة الايمان كقوله تعالى (واذنلت عليهم آياته زادتهم ايمانا) وقوله تعالى (واما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا) وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم تأول بذلك الاعتبار المذكور انفا وقد روى عن ابي حنيفة رح ان من آمن بكل آية نزل واعتقد عليه زاد ايمانه باعتبار متعلقه وقال البعض الثبات في الايمان توحيد في كل ساعة مثل ما انعدم بقليل يزدد نور الايمان بالاعمال الصالحة وينقص بارتكاب المعاصي او نقول المراد من الزيادة من ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلوب بالاعمال الصالحة والحاصل الزيادة تكون في عوارض الايمان ولو ازمه الخارجة عنه والزيادة في العوارض لا يستلزم الزيادة في الحقيقة وكلامنا فيها كذا قالوا وقال صاحب المواقف ظاهر الكتاب والسنة ان الايمان يزيد وينقص وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والحكي عن الشافعي وكثير من العلماء وروى عن ابي حنيفة رح وعن اصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حدا لجزم والايمان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه وارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتغير اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة انتهى لكن الحق ان النزاع في هذه المسئلة بين الفريقين لفظي ايضا اي كما في اصلهما (وقال) الرازي هذا المبحث نزاع لفظي لان المدار بالايان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما (ثم) ذهب الى التوفيق بين المذهبين فقال الطاعات مكملة لتصديق فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان يكون مصروفا الى اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما كان مصروفا الى المكملات مجازا فتح تكون الزيادة الواردة في قوله تعالى مصروفا الى المكملات لا الى حقيقة الايمان فان قيل ان قوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) يدل على ان الايمان كان قبل ذلك اليوم ناقصا وزاد في هذا اليوم فثبت انه يقبل الزيادة والنقصان اجيب عنه بوجهين الاول ان معنى قوله اكملت اظهرت حتى قدرتم

على اظهاره والثاني ان تمامه وكاله بالامن عن العدو كن يثقل عدوه من الملوك ويقول اليوم تم ملكي وسلطتي وعزتي (ومن التفاريع) مسألة ان الايمان والاسلام واحد عند الحنفية خلافا لبعض الشافعية والحشوية والى هذا اشار الناظم المحقق رحمه الله بقوله

* وَلَا يُغَايِرُ إِيْمَانٌ وَاسْلَامٌ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُمَا فِي الشَّرْعِ حُكْمَانِ *

الواو لعطف مسألة على مسألة (قوله) يغاير من المغايرة التي تقتضى مشاركة الاثنين في اصل الفعل والمعنى لا يغاير ايمان المؤمن لاسلامه ولا اسلامه لايمانه والواو في قوله ولم يكن لعطف جملة على جملة للكشف والبيان ولو قال فلم يكن لكان اخرى فتأمل (قال) المولى الخيالى قديفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان والاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذمان والقول وقديفهم ان المراد بذلك عدم الانفكاك بينهما فعلى هذا يكون قول المحقق ولم يكن لهما في الشرع حكمان قريبان من العطف التفسيري انتهى والظاهر ان قوله لم يكن مضارع كان التامة بمعنى لم يوجد والالف واللام في الشرع عوض عن المضاف اليه اى في شرع الله او في شرع رسول الله اذ لا شارب غيرهما وحكم الشئ اثره المترتب عليه قال في شرح المهمات وحكم الايمان اثنان احدهما ان يحفظ عرض المؤمن وماله ودينه واهله وعياله وثانيهما ان يدخله الجنة وكذلك حكم الاسلام فليس متغايرين وليس لهما حكمان متغايرين ان بل لهما حكم واحد في شرع الله تعالى ثم اعلم ان هذه المسئلة من تفاريع مسئلة عدم دخول الاعمال في الايمان كما مرت اليه الاشارة فنقول قد اختلف الائمة في ان الايمان عين الاسلام او غيره بمعنى انهما مترادفان كاللث والاسد ام متغايران كالانسان والفرس فذهب عامة اهل السنة والجماعة وقوم من المتكلمين الى انهما شئ واحد وهما من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وان اختلفا بحسب اللغة اذ الايمان في اللغة هو التصديق والاسلام هو الانقياد وقيل الاخلاص كما قال الله تعالى (اسلم قال اسلمت لرب العالمين) اى اخلص (واستدلوا على مطلوبهم بوجوه (الاول) ان الايمان هو التصديق بالله تعالى والاسلام اما ان يكون مأخوذاً من التسليم وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى او يكون مأخوذاً من الاستسلام وهو الانقياد وكيف ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده بانه تعالى خالقه فمع يكون كل مؤمن مسلماً وكل

مسلم من هذا والثاني انهما لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر لكن
اللازم بطلان المزوم مثله والثالث ان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام
ينتج ان الايمان هو الاسلام وهو المطابق لبيان الصغرى فقط واما بيان
الكبرى فلقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) فلو كان الدين غير الاسلام
لما صدق عليه بهو هو لكن اللازم بطلان المزوم مثله (قال المولى الخيالى
واما التمسك فيه بقوله تعالى (فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين) فضعيف جداً كما لا يخفى (اقول وجه الضعف
على ما قاله عصام الدين هو ان الاستثناء يصح اذا كان المسلمون اخص
من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين
فلا يكون ح في الآية دلالة على اتحادهما وذهبت الحشوية وبعض
من المعتزلة واصحاب الظواهر الى انهما متغايران وتمسكوا فيه بوجوده
الاول انه تعالى نفى الايمان مع اثبات الاسلام في قوله تعالى (قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) فلو كان الايمان عين الاسلام لما صح
نفى احدهما مع اثبات الاسلام ولزم التناقض فاللازم بطلان المزوم مثله
وبيان الكل ظاهر (والثاني) ان الله تعالى عطف المؤمنين على المسلمين
والعطف يقتضى المغايرة (والثالث) قوله عليه السلام فانه عليه السلام
عرف الايمان بالاسلام حين سأل جبرائيل عليه السلام فقال يا محمد اخبرني
عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت فقال اخبرني عن الاسلام
فقال ان يشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً قال صدقت ففرق النبي صلى الله عليه
عليه وسلم بينهما فدل على تغايرهما (والجواب) عن الاول ان الكلام
في الايمان والاسلام المعبرين في الشرع لافى مفهومها بحسب اللغة فان الاسلام
يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما لغوي وهو الاستسلام والانقياد
الظاهري وثانيهما شرعي وهو نفس الايمان الذي هو مراد من قوله تعالى
(ومن يدع غير الاسلام دنيا فلن يقبل منه) والذي اثبت الله تعالى لهؤلاء
الاعراب مع نفى الايمان عنهم المعنى الاول لا الثاني اى اللغوي لا الشرعي
فيكون معنى الآية والله اعلم قولوا استسلمنا خوفاً من السيف (وعن الثاني)
ان تغاير العطف على طريق التفسير (وعن الثالث) بوجهين احدهما انا
لانسلم ان جبرائيل عليه السلام سئل في المرة الثانية عن الاسلام بل سئل

عن احكام الشرايع كما ذكر في بعض الروايات انه سئل عن شرايع الاسلام فاجاب بما اجاب (والثاني) اناسلنا ان سؤاله في المرة الثانية عن الاسلام لكن يجوز ان يكون المراد منه الشرايع مجازاً كما ذكر الايمان واريد به الصلاة في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم) الى بيت المقدس وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز (قال صاحب انتقاد والحق ان اثبات اتحادهما صعب لان كلام الله تعالى وكلام الرسول كل واحد منهما يدل على المغايرة بينهما قال الله تعالى (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف تقتضى المغايرة بينهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم في جواب جبرائيل ان الايمان ان تؤمن بالله الحديث ثم قال التوفيق بين المذهبين ان الايمان في ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار لدلالته على الاعتقاد قائماً مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك فمن نظر الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير بينهما والخوض في هذه المسئلة لطائل تحته فلهمذا اعرضنا عن اطنابها انتهى (ومن التفاريح) ان ايمان المقلد صحيح ام لا واليه اشار بقوله

* وَلِلْمُقَلِّدِ اِيْمَانٌ يُّشَابُّهُ * وَانْ يَكُنْ عَاصِياً بَرَكَ اَمْعَانُ *

المقلد شخص متصف بالتقليد ومعنى التقليد قبول قول الغير من غير دليل فكأنه بقبوله جعله قلادة في عنقه الامعان في الشيء الدقة فيه والاهتمام والمراد به هنا النظر والاستدلال يعنى اذا ثبت ان الايمان هو التصديق القلبي فقد وان الاعمال ليست داخلة فيه ثبت ان ايمان المقلد صحيح يثاب عليه اذا وجد منه التصديق المذكور فينال الثواب الموعود المسطور بفضل الله الملك الغفور سواء وجد منه ذلك التصديق عن دليل او عن غير دليل الا انه يكون عاصياً بترك النظر والامعان في الاستدلال على الايمان (وتفضيل) الكلام في هذا المقام اخلف اهل الملة من الانام في ان ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب بعضهم الى انه صحيح وان كان عاصياً بترك الاستدلال والنظر المؤدى الى معرفة قواعد الدين وهو كفساق اهل الملة في جواز مغفرته وتعذبه بقدر ذنبه ثم عاقبه امره الى الجنة وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين وعامة الفقهاء واهل الحديث واستدلوا لهم بالعقل والنقل وفعل الرسول اما العقل فهو ان الايمان عبارة عن التصديق

وذكر في التأويلات ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معاً كان المراد منهما واحد واذا ذكر كل واحد منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطل ومن الاسلام الطاعات

فان من اخبر بخبر فصدقه غيره لم يمنع احد من ان يقول امن به او امن له فاذا
صدق المقلد من خبره عن الله وعن جميع صفاته وعن رسوله وعن جميع
ما جاء به الرسول من القرائن صار مؤمناً واما النقل فقول الرسول عليه
السلام حين ساله جبرائيل عليه السلام ما جابه الا بالتصديق حيث قال
صدقت (واما) فعل الرسول فانه عليه السلام كان يكتفي بالايمن من الاعراب
الخالفين عن النظر في هذا الباب بمجرد التلفظ بكلمتي الشهادة وكذا اكتفى
به الصحابة ومن بعدهم من الائمة الكرام نور الله مرقدهم الى يوم القيام وقالت
عامة المعتزلة ان ايمان المقلد غير صحيح حتى قالوا لا بد مع ابتداء الاعتقاد على
الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم ودفع ما يورد عليه من الشبهة واستدلو على
صحته بان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان فاذا لم يعرف ما اعتقده
بالدليل العقلي لم يأمن من الوقوع في الشبهة والخداع فلم يكن التصديق
الخالى عن الدليل ايماناً فلا يكون المقلد مؤمناً واجيب عنه باننا سلمنا ان الايمان
ادخال النفس في الامان لكن شرط انه لم يقتزن بالخبر ولم يعد بكلمة الباء او
اللام كما اذا قيل آمن فلان واما اذا قيل امن فلان بكذا او امن به او امن له فلا يراد الا
التصديق كذا قاله صاحب الانتقاد (ثم قال اعلم ان فائدة الخلاف في ان ايمان
المقلد هل هو صحيح ام لا انما يتحقق في حق من نشأ على شاطئ جبل ولم
يحاط الناس ولم تبلغه الدعوة ولم يفكر في ملكوت السموات والارض اناء
الليل واطراف النهار و اخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه
ذلك فيما خبره من غير تفكر وتأمل فعند القائلين بحجته انه صحيح القائلين
بعدم صحته لا (واما نشأ بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان مذوى
النهى والابصار وتفكر في السموات والارض من اناء الليل واطراف النهار فن ذلك
نوع استدلال منه ولا يكون داخلاً في حد المقلد وان كان لا يهتدى الى العبادة
عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة المعترضة حتى ان واحدا منهم متى طين
من الاهوال والا فزاع يصف الله تعالى بكمال قدرته ونفاد مشيئته فلم يكن
فيه خلاف بيننا وبين الاشعري واما الخلاف فينا وبين المعتزلة انتهى
ويؤيد هذا مقاله التفاسير في شرح المقاصد فان قيل اكثر اهل الاسلام
اخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاسلام ولم يزل الصحابة ومن
بعدهم من الائمة والخلفاء يكتفون منهم بذلك ويحرون عليهم احكام
المسلمين فما وجه الاختلاف وذهب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه
لا حجة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشئوا

في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شأهق جبل مثلاً ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر انتهى (قال) المولى على القارى في شرح بدء الامالى ثم التحقيق ما ذكره السبكي من ان التقليد ان كان اخذاً بقول الغير من غير حجة ولا جزم به فلا يكفي ايمان المقلد قطعاً لانه لا ايمان مع ادنى تردد فيه وان كان التقليد اخذ قول الغير بغير حجة لكن جزماً فيكون ايمانه عند الاشعري انتهى (و خلاصة) هذا البحث في هذا المقام ان ايمان المقلد صحيح عند الائمة الاربعة الكرام الا انه عاص لانه ترك الاستدلال ولو بعقله ولا عذر لذي عقل في جهل خالقه واليه اشار الناظم المحقق بقوله

* لَاعْذَرَ مِنْ عَاقِلٍ فِي جَهْلِ خَالِقِهِ * اِنْ نَالَ مُدَّةً فِكَّرَ عِنْدَ نَعْمَانِ *

الجهل معرفة المعلوم على خلاف ماهو به و حد العلم معرفة المعلوم على ما هو به على ما ذكره ابن جماعة والعقل عزيمة يتبعها العلم بالضروريات عنده سلامة الالات وقيل العقل ملكة تعقل صاحبها عن الفضائح وتمنعه عن القبايح واختلف في محلها فقيل الدماغ ونوره في القلب حتى يدرك الغائبات وكاله ان ينجي صاحبها من ملامة الدنيا وندامة العقبي وقد قيل ان العقل حيوة الارواح كما ان الروح حيوة الاشباح (قوله) ان نال شرط وفاعل فعل الشرط ضمير راجع الى عاقل ويجب حذف الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب في المعنى كما في قوله تعالى (متى هذا الوعدان كنتم صادقين) اى ان كنتم صادقين متى هذا الوعدوهنا كذلك اذا المعنى ان نال العاقل مدة يسع فكره لا عذر ومفهوم هذا الشرط ان لم ينل مدة فكره يعذر وهذا القيد غير مذكور في بعض المتون كبداً الامالى حيث قال صاحبها (وما عذر لذي عقل بجهل* بخلاف الاسافل والاعالى) ومدة منصوب على الظرفية مضاف الى فكر وهو بكسر الفاء اسم المصدر وباقترح المصدر من باب فصر والتفكر التأمل وفيه ايمان الى قوله تعالى او لم يتفكروا في ملكوت السموات والارض (قوله) عند نعمان ظرف لا عذر وفيه اشارة الى ان هذا القول اعنى

وجوب الايمان بالعقل ارجح قول ابي حنيفة كما تفيد كلفه عند ادروى عنه
عدم الوجوب كما سيأتي لكنه مرجوح بالنسبة الى هذا القول (ثم اعلم) ان
الامة اتفقت على ان الايمان بالله تعالى واجب والكفر حرام لكنهم اختلفوا
في وجوب الايمان بالعقل ام بالسمع فذهب عامة مشايخنا الى انه واجب بالعقل
ولم يؤمن بخلافه في النار قال ابو حنيفة لا عذر لاحد في الجهل يخالفه لما يرى
من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه (وقال) ابو اليسرى
اليزدوى لا يجب بالعقل ويعذر اولم يؤمن وبه قال الاشعري وهو رواية عن ابي
حرج فمن اوجب الايمان بالعقل استدل بان حدوث العالم مشعر ان له محدثا وهو
الصانع جل وعلا فيكون الايمان به واجبا على كل ذي لب وعقل وقد قال الله تعالى
(اولم يتفكروا اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض) فاحثهم الله تعالى النظر
والتفكير وذلك لا يمكن الا بالعقل فثبت وجوب الايمان على العاقل على ان الدليل
الموجب للايمان قائم وهو الايات الدالة على حدوث العالم ووجود الصانع
ومن لم يوجب الايمان بالعقل استدل بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وبان لعقل ليس بعلة موجبة للايمان قيل وثمرة الخلاف انما تظهر في حق
من لم تبلغه الدعوة اصلا او نشأ على شاطئ جبل ولم يؤمن بالله وكذا من
مات في ايام الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ولم يؤمن فعند من اوجبه
لا يعذر فعند من يوجبه يعذر (ثم اعلم ان اصل هذا الخلاف انما هو في الايمان
بالله واما في احكام الشرع فقد اجعوا على ان الذي لم تبلغه الدعوة فهو
معذور في احكام الشرع الى قيام الحجّة (فائدة) الصبي العاقل اذا كان بحال
يمكنه الاستدلال هل يجب عليه معرفة الله تعالى ام لا (قال) الشيخ ابو
منصور وكثير من مشايخ العراق يجب (وقال) في بحر الكلام وكل عاقل
بالغ يجب عليه ان يستدل بان للعالم صانعا كما استدل ابراهيم عليه السلام
انتمى (قال) بعضهم لا يجب عليه شيء قبل البلوغ لقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلاث الصبي حتى يبلغ الحديث واما اذا اسلم قبل البلوغ يكون
ايمانه صحيحا وارتداده يكون ارتدادا واسلامه يكون اسلا ما كذا قاله
على القاري (وقال) المولى الخيالي وامام لم يبلغ منه او ان الحلم كالاطفال فقد
ذهب الاكثرون الى انهم في حكم ابائهم لما روى عن خديجة رضي الله عنها
سألت عن ذلك فقال عليه السلام هم في النار (وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم
يخدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث (وقيل علم الله تعالى طاعته وايمانه

على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار (ولما كان العقل علة موجبة للايمان عند العلماء المعبرين وان العبد مادام عاقلا بالغاً لا يصل الى مرتبة مسقطه عند الامر والنهي وكان القول بسقوط التكليف قولاً باطلاً احده الاباحية اشار الناظم المحقق الى رده فقال

* وَلَيْسَ مَرْتَبَةُ الْعَبْدِ مَسْقُطَةٌ * تَكْلِيفُهُ كَجَانِّينِ وَصِيَّانِ *

ليس فعل ناقص ومرتبة اسمه وتوينه للتعظيم والكمال اى ليس مرتبة بالغة غاية الكمال وتذكير عاملها مبنى على ماذهب اليه بعض التحويين من جواز تذكير كل مؤنث غير حقيقى نحو اعجنى الدار وقد يقال ان التاء في المرتبة من نفس الكلمة ولا تجوز حذفها وكل مؤنث لا يجوز حذف تائه يجوز تذكيره كما في قوله تعالى لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة والناظم اشار ههنا الى تجويز الوجهين وللعبد ظرف مستقر صفة واراد بالعبد الكامل من العباد ومسقطه بالنصب خبر ليس وقول من قال ويحتمل ان يكون خبر ليس ومسقطه بالرفع صفة مرتبة ليس بشئ لعدم جواز الفصل بين الصفة والموصوف وتكليفه مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله متروك اى تكليف الله اياه او مصدر مبنى للمفعول اى كون العبد مكلفاً وعلى كلا التقديرين هو مسقطى لاعتمادها على المبتداء قوله كجائنين يقرأ بالتنوين للضرورة جمع مجنون وفيه حذف مضافين اى كرتبة جنون المجائنين والتشبيه راجع الى نقيض القضية السابقة يعنى ان مرتبة الجنون والصبيان مسقط تكليف المجنون والصبي ومرتبة الكمال للعبد ليست كذلك اذ مرتبة الكمال تقتضى الترقى ومرتبة الجنون تقتضى التذلى والانحطاط (والحاصل ان العبد مادام عاقلاً بالغاً لا يصل الى مقام يسقط به عنه الامر والنهي لقوله تعالى (واعبد ربك حتى ياتيك اليقين) فقد اجمع المفسرون على ان المراد به الموت وذهب بعض اهل الاباحة الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الغفلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته الفكر وتحسين الاخلاق الباطنية وهذا كفر وجهالة وضلالة فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء ذوي الايمان خصوصاً حبيبنا حبيب الرحمن مع ان

التكاليف في حقهم اتم واكمل واعم واشمل فقد قال حجة الاسلام قتل هذا
القاتل اولى من قتل مائة كافر مائل واما قوله عليه السلام (اذا احب
الله عبداً لم يضره ذنب) فمعنا انه تعالى عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر
العيوب او وقفه للتوبة بعد حصول الخوبة ومفهوم هذا الحديث ان من
ابغضه الله تعالى فلا ينفعه طاعة حيث لا يصدر عنه عبادة صالحة ونية
صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصال اهلا فكل طاعاته ذنوب واما ما نقل
عن بعض الصوفية من ان العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه
تكاليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من الكلفة
بمعنى المشقة والعابد يعبد ربه بلا كلفة ومشقة بل يتلذذ بالعبادة ويشرح
قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علماً بانها سبب السعادة ولذا
قال بعض المشايخ الدنيا افضل من الآخرة لانها دار الخدمة والاخر دار
النعمة ومقام الخدمة الى من مقام النعمة وقد حكي عن علي رضي الله عنه
انه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لانه حق الله تعالى
والجنة حظ النفس ومن ثم اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على
الموت مع وجود القأ في العقبى كذا قاله علي القارى ومن المسئلة المختلف
فيها قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فالناظم المحقق اشار اليها بقوله

* قَدْ يَخْطِئُ الْمَرْءُ فِي قَتْوِهِ مُجْتَهِدًا * كَحُكْمِ دَاوُدَ مَعَ قَتْلِهِ سُلَيْمَانَ *

يقال اخطأ يخطئ اذا سلك سبيل الخطأ عبداً اوسهواً ويقال خطئ
بالكسر بمعنى اخطأ ايضاً وقيل خطئ اذا تعمد و اخطأ اذا لم يتعمد كذا
في النهاية فتقول الناظم يخطئ مضارع اخطأ لاخطئ فافهم والمراد من المرء
الشخص المجتهد وهنا حذف معطوف مع العاطف للضرورة والتقدير وقد
يصيب المرء في اجتهاده يقال استفتاه في مسئلة فافتاه والاسم الفتوى والفتيا
ايضاً قال في المفاتيح الفتوى الحكم على ظاهر الاشياء وهي غير التقوى
وفي العرائس الفتوى هي الجواب الجديد في حادثة قوله كحكم داود خبر
مبتدأ محذوف اى مثال وقوع الخطاء في الاجتهاد والاصابة فيه مثل حكم
داود عليه السلام مع قتيابنه سليمان عليه السلام وفي ادخال كلمة مع على قتياب
سليمان اشارة الى اصابة سليمان في حكمه ورجوع داود عليه السلام
الى حكمه اذ روى ان داود عليه السلام قال حين حكم سليمان القضاء ما قضيت
وتحقيق هذا المقام على ما قاله اهل الكلام ان مسئلة الاجتهادية اما ان يكون

لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او لا يكون وح اما ان لا يكون
من الله تعالى دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل
احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب (الاول) ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد
بل الحكم ما دى اليه رأى المجتهد فعلى هذا فقد تعدد الاحكام الحققة في حادثة
واحدة ويكون كل مجتهد مصيباً واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق (الثاني)
ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى والعشور عليه كالعشور على دفعين
واليه ذهب طائفة من الفقهاء والتكلمين (الثالث) ان الحكم معين وعليه دليل
قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من التكلمين (الرابع) وهو
المختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدته المجتهد اصاب وان فقدته
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
بل مأجورا فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بأثم وانما الخلاف
في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم معاً واليه ذهب بعض
المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور وانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث
اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجماً شرايط واركانه
فانى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه اقامة اللجنة القطعية التى مدلولها
حق البتة كذا قاله التفتازانى (ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب
من وجوه (منها) اشار اليه الناظم المحقق من قصة داود مع ابنه سليمان لان
الضمير في قوله تعالى (ففهمناها سليمان) راجع الى الحكومة او الفتيا ولو كان
كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة لان كلا منهما
قد اصاب الحكم ح وفهمه (وتوضيحه) ان داود عليه السلام حكم
بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان يكون
الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع
كل واحد منهما الى ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا
لما جاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان
بالذكر وجه فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه
يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كالا يخفى على من له معرفة باقائين
الكلام وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء عليهم السلام وتجويز وقوعهم في

الخطأ لكن بشرط ان ينهوا حتى ينتهوا (وقد) يحجب بان المعنى فقهنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق واولى بدليل قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وبدليل قول سليمان غير هذا اوفق للتريقين اوارفق كانه قال هذا حق وغيره احق (ومنها) الاحاديث والاثار الدلالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام اذا اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل الله للمصيب اجرين وللخطيئ اجر واحد وهو اجر الكد والتعب وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت من الله والافنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطيط الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات وتحقيق باقى الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين المذكورة في المطولات ومن اجل هذه المسئلة لم ينقل عن ائمة الكرام والعلماء الاعلام جواز اللعن على معاوية واتباعه لانه اخطا في اجتهاده الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فالأكثر على منع اللعن عليه وبعضهم جوزوه ومع هذا لو ترك واحد اللعن عليه ليعاقب يوم القيمة لان من ترك اللعن عليه على ابليس مع كونه ملعونا لا يستحق العقاب فيزيد لا يزيد عليه مفسدة كما قال الناظم

* وَلَا عِقَابَ بَرَّكَ اللَّعْنُ مِنْ أَحَدٍ * فِي حَقِّ ابْلِيسَ وَهُوَ الْكَافِرُ الْجَانِي *
فلن يزيد منه مفسدة * فاسكت ولا ترض لو ما باسم لعان

الاول لعطف مسئلة على مسئلة وعقاب اسم ولا خبره محذوف وهو موجود والترك مصدر ترك الشيء خلاه مضاف الى مفعوله وقوله احد فاعله في المعنى وزيادة من جائزة في المثبت على قول اى ولا عقاب موجود بترك احد اللعن في المختار اللعن الطرد والابعاد من رحمة الله تعالى (قيل) اللعن على نوعين احدهما الطرد والابعاد ومن الله تعالى وذلك لا يكون الا للكافر (وثانيهما الابعاد من درجة الابرار من العباد ومقام الصالحين من الزهاد وذلك لا يكون الا للمؤمن العاصي لان مذهب اهل السنة ان المؤمن لا يخرج من الايمان بارتكاب المعاصي (قوله في حق ابليس ظرف مستقر صفة اللعن يقال ابليس من رحمة الله اى يأس ومنه سمى ابليس وكان اسمه عزرائيل والابلاس

ايضا الانكسار والحزن وهو غير منصرف للعلمية والوصفية الاصلية
 قوله وهو الكافر الجاني جلة حاله بالواو والضمير معا وسكون الهاء
 من هو بعد الواو ولفه واختير ههنا للضرورة وتعريف المسند بالالف واللام
 لقصر المسند على المسند اليه على وجه المبالغة والادعاء قوله الجاني اسم
 فاعل من الجنائية بمعنى الذنب والجرم وذكره لجرد اتمام البيت واكماله والا
 فكل كافر جان ولا عكس ويمكن ان يكون المراد بالكافر في علم الله والجاني الصاير
 الى الكفر بسبب جنائته على نفسه بان نسب خالقه الى الجور والظلم واظهر
 ذلك من فحوى قوله اناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومراده ان
 الزام العظيم الجليل بالسجود للمحقير من الجور والظلم وهذا وجه كفره لعنه
 الله لا تركه السجود (فأنه) قال العراقي اتفق الناس على تكفير ابليس بقصته
 مع آدم عليه السلام وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود والالكان
 كل من امر بالسجود فامتنع منه كافرا وليس كذلك ولا كان كفره لكونه
 حسد آدم عليه السلام على منزلته من الله تعالى والالكان كل حاسد
 كافرا ولا كان كفره لعصيانه وفسقه والالكان كل عاص وفاسق كافرا
 وقد اشكل ذلك على جماعة من الفقهاء وينبغي ان يعلم انه انما كفر بالنسبة
 الحق جل وعلا الى الجور والظلم والتصرف الذي ليس بمرضى واظهر
 ذلك من فحوى (قوله اناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومراده ان
 الزام العظيم الجليل بالسجود للمحقير من الجور والظلم وهذا وجه كفره لعنه
 الله تعالى كذا ذكره الامام الدميري) يزيد هو يزيد بن معاوية وتوحيه للضرورة
 وضمير منه راجع الى ابليس في البيت الاول والمفسدة واحدة المفسد بمعنى
 الفساد وفي المختار المفسدة ضد المصلحة والفاء في قوله فاسكت فاء فصيحة اي
 اذا كان الحال على هذا المتوال فاسكت عن اللعن والجدال وفي لفظ اسكت
 اشارة الى منع اللاعن عن لعنه بالفعل لان هذا القول لا يقال الا بعد تكلم
 الرجل بكلام غير لائق له ويؤيد هذا قوله ولا ترض لو ما باسم لعان يعني
 ولا تكن راضيا لمحقق لوم الناس بسبب اسم هو اللعان وتفصيل هذا المقام
 انهم قالوا لم ينقل عن الائمة الكرام والعلماء الفخام جواز اللعن على معاوية
 وامثاله كيف وقد قال عليه السلام (لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق
 مثل احد ذهب ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوا
 غرضا من بعدى فمن احبهم فحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وقال

اظهر ابليس نسبة خالقه
 الى الجور والظلم من فحوى
 قوله

على رضى الله عنه في حق معاوية واتباعه من اهل الشام وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع اصحابه عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج لورود النهى عن لعن اهل القبلة واما ما روى من ان النبي عليه السلام كان يلعن بعضهم فلمعلمه لهم فلو او تيت بمثل ما اوتى به لكان لك ذلك وهذا القول هو المختار عند الناظم لما انه قال لا عقاب على احد بترك اللعن على ابليس الذي هو الكامل في الكفر والجنانية ولا شك ان يزيد واحزابه لا يزيدون منه في الجنانية والمفسدة فاسكت في حقهم اذ النجاة ح في السكوت (وقال) وقال الامام الغزالي وبالجملة ففي لعن الاشخاص خطر فليجتنب عنه فلا خطر في السكوت عن لعن ابليس فضلا عن غيره ومنهم من جوز اللعن على يزيد كالرفضة والخوارج وبعض المعتزلة بان قالوا رضاه بقتل الحسين واستبشاره واهانة اهل بيت النبوة مما تواتر معناه كاذب اليه التفنازاني (ورد) بانه لم يثبت بطريق الاحاد فكيف يدعى التواتر في مقام المراد مع انه نقل في التمهيد عن بعضهم ان يزيد لم يأمر بقتل الحسين وانما امرهم بطلب البيعة او باخذه وحمله اليه لهم قتلوه من غير حكمه على ان الامر بقتل الحسين بل قتله ليس موجبا للعن على مقتضى مذهب اهل السنة من ان صاحب الكبيرة لا يكفر كذا قاله على القارى (ولما فرغ) من بيان حقيقة الايمان وما يتفرع عليه من الزيادة والنقصان شرع في بيان ماهو السبب لحفظ الايمان والابدان ودفع الضرر المظنون عن اهل البلدان وهو نصب الامام * من خواص الانام * ممن اتصف بالشوكة والقوة على تنفيذ الاحكام * واقامة حدود الشرع بين ذوى الاجرام * فقاد الناظم

* نَصَبُ الْإِمَامِ عَلَيْنَا وَاجِبٌ سَمْعًا * لِدَفْعِ مَظُنُونِ إِضْرَارٍ وَطُغْيَانٍ *

يقال نصب الشيء نصبا من باب ضرب اذا اقامه والنصب بوزن الضرب ايضا ما نصب وعبد من دون الله تعالى والمراد به ههنا هو المعنى الاول وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله عبارة عن المسلمين اى نحن معاشر المسلمين نصبنا اماما قادرا على تنفيذ احكامنا واجب علينا قوله سمعا اى من جهة الدليل السمعى لا العقلى كما قالت الزيدية واكثر المعتزلة وبه اشار المحقق الى ان مذهبنا مذهب اهل السنة والجماعة من ان نصب الامام واجب

على الخلق لا على الله تعالى بدليل سمعي لا بدليل عقلي وسيأتي تفصيل المذاهب
 الممكنة ههنا قوله لدفع مظنون اضرار وطغيان اراد بالاضرار نهب الاموال
 وغصبها وبالطغيان سفك الدماء والقتال والناظم اشار بهذا الى حكمة الامامة
 وهى رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين كذا قاله صاحب المعارف
 فى شرح الصحائف ومن حيل اليه انه دليل اصل المسئلة فقد دقق النظر فقدر
 (ثم اعلم) ان الامامة هى رئاسة عامة لحفظ مصالح الناس فى الدين والدنيا
 وحكمة الامامة وغايتها رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين كما مر
 (قيل) مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى الامامة
 اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والهواء الى تعصبات باردة تقضى
 الى رفض كثير من قواعد الدين ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء
 الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت فى تعريضه عونا للقاصرين
 وصونا للامة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (ثم اعلم) ان هذه المسئلة مشتملة
 على ثلاثة مباحث فالاول فى وجوب نصب الامام والثانى فى بيان شرائطها
 (والثالث) فى بيان تعيينه (اما الاول) فقد اختلف الامة فمنهم من ذهب
 الى نصب الامام واجب علينا بالدليل السمعي وهو مذهب اهل السنة
 واليه اشار الناظم بهذا البيت ومنهم من ذهب الى انه واجب على الله تعالى
 عقلا وهو مذهب الامامية والاسماعيلية ومنهم من ذهب الى انه واجب
 علينا بالدليل العقلي وهو مذهب اكثر المعتزلة والزيدية ومنهم من ذهب
 الى انه لم يجب نصب الامام على الله تعالى ولا علينا مطلقا فى شئ من الاوقات
 بل هو من الامور الجائرة وهو مذهب الخوارج (وقيل) عند الامن
 من الفتنة وقيل بل بالعكس واما دليل اهل السنة فمن وجوه الاول قوله
 عليه السلام من مات ولم يعرف امامه مات ميتة جاهلية (والثانى)
 الاجماع المنعقد بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على امتناع خلو
 كل عصر من خليفة و امام ليقوم بامر الدين القيم (والثالث) ما اشار
 اليه الناظم المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون فى العباد وكل ما هو
 كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد بصحتها ما يشاهد من استيلاء الفتن
 وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى برعاية بيضة الاسلام فكيف ظنك
 فحين اقام جميع مصالح الانام واما الكبرى فبالاجماع لان دفع المضار واجب

قال صاحب المواقف و
 مباحث الامامة عندنا من
 الفروع وما ذكرناها فى
 علم الكلام تأسيسا بمن
 قبانا

على المسلمين باجتماع الانبياء عليهم السلام وباتفاني العقلاء في جميع الاديان
فيجب نصب الامام علينا لان دفع الضررة واجب وهو يتوقف على نصب
الامام والموقوف عليه الواجب اولى بان يكون واجبا وانما كان هذا الدليل
سمعي لان بعض مقدمات اجماع الانبياء و باعتبار هذا صار نقلها كذا قاله
صاحب الانتقاد (فان قيل) كما ان نصب الامام يقتضى هذه المصالح التي ذكرتم
فقد يحتمل مفسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد
او يستولى على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة
الى مزيد مال لانه ح يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم (اجيب)
بان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها مرجوحة مكسورة
لانه اذا قوبلت المفسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفسد الحاصلة
من وجوده كانت المفسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفسد الحاصلة
من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير
لاجل التوقي عن الشر القليل شرك كثير كذا قالوا (واما البحث الثاني)
فقد قيل اعلم ان شرائط الامامة كثيرة بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه
اما المتفق عليه فخمسة لاتعقد الامامة بدونها بالاتفاق (الاول) ان يكون
حرأ لان العبد حقير بين الناس مشغول بخدمة السيد والامام يجب ان يكون
معظماً بين الناس حتى يكون مطاعاً وان لا يكون مشغولاً بخدمة احد حتى يحصل
الفراغ لقيام مصالح الامة ولان العبد لا ولاية له لنفسه فكيف يكون له ولاية
لغيره (والثاني) ان يكون ذكراً لان المرأة لاتصلح لاطهار القهر والغلبة
وجر العساكر وتدير الحروب غالباً كما اشار النبي عليه السلام بقوله كيف يفلح
قوم تملكهم امرأة ولان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون
موصوفاً بكمال العقل والدين (والثالث) ان يكون بالغالان الغالب من حال
الصبيان ان لا تحصل لهم هذه الصفات التي هي تدبير الحروب والقهر والغلبة او ظهار
السياسة وغير ذلك من الامور المتعلقة بالامامة ولانه لا ولاية لنفسه فكيف يكون له
ولاية لغيره (والرابع) ان يكون عاقلاً لان الصفات المذكورة لا تحصل للمجنون
فلا تحصل له الامامة (والخامس) ان يكون شجاعاً حتى يقوى على ذب الظلمة
ورعاية الاسلام لانه لو لم يكن شجاعاً لم يحصل به ما نصب الامام لاجله وهو المقاتلة
وجر العساكر واطهار السياسة كذا ذكره صاحب التبصرة واما المختلف فيه
فستة الاول ان يكون ظاهراً في كل وقت ولا يكون مخفياً ولا منتظراً خلافاً

لروافض (والثاني ان يكون قريشيا خلافا للضرارية والكعبي) والثالث ان يشترط ان يكون معصوما خلافا للمعتزلة وللشيعة الشنيعة قال صاحب المقاصد مقصودهم بذلك نفى امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم (والرابع ان لا يشترط ان يكون افضل زمانه وان كان ذلك هو الاولى خلافا للجمهور الروافض) والخامس (ان يكون الامام واحدا خلافا لبعض اهل السنة فانه يجوز عندهم نصب الامامين في عصر واحد كإذهب اليه صاحب الصحايف حيث قال يجوز نصب الامامين اذا تباعد البلدان بحيث لا يصل المدد من احدهما الى الآخر وادلة كل واحد من الطرفين مع اجوبتها مذكورة في المطولات ومن اراد التفصيل في فليراجع الى المطولات (تمة) قيل اذا تعدد عقد الامامة في بلد او بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه ولو امر الآخر يقاتل حتى يفتي الى امر الله فان كانا في آن واحد ولم يعلم ايها اقدم يجب استيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد وقال الغزالي فان اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من اكثر الخلق والمخالف يجب رده الانقياد الى الحق قال ابن الهمام وكلام غيره من اهل السنة اعتبار السبق كذا قاله على القارى (واما المبحث الثالث) الذى هو في بيان تعيين الامام وتنصيبه من الشارع فقد اختلفوا في تنصيب النبي عليه السلام على امام بعده فذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه ذهب آخرون الى اثباته ثم اختلف المشتبهون فقال الحسن البصرى انه عليه السلام نص على ابي بكر رضى الله عنه نصا خفيا قال مروا لابي بكر ليصل بالناس وقال بعض اصحاب الحديث انه عليه السلام نص عليه نصا جليا وهو قوله عليه السلام اثوني بدواة وقرطاس لا كتبن لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان يا ابي الله والاسلمون الا ابا بكر والى هذا النص اشار الناظم بقوله

* أَمَّا بِإِشَارَاتِ الرَّسُولِ أَبُو * بَكْرٍ كَأَجْعَ الْقَاضِي مَعَ الدَّائِي *

ومن اشارات الرسول قوله اقتدوا بالذين بعدي ابي بكر وعمر رضى الله عنهما وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملوكا عضوضا اى ينال الرعية منهم ظلم كائنهم يعضون عضضا وكان خلافة ابي بكر مسنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر سنة

و خلافة علي ست سنين (ومنها) ما تقدم من قوله عليه السلام ايئثوني بدواة وقرطاس لاكتبن الى آخره فان هذه الاحاديث اشارة بل تصريح بحقيقة خلافة ابي بكر رضى الله عنه كما ادماها اصحاب الحديث لكن العمدة في اثبات خلافته اجماع الصحابة ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به الناظم المحقق بقوله كما اجمع القاضى مع الدوائى فالمراد بالدائى هو الصحابة وبالقاضى من بعدهم من القرون ويحتمل ان يراد بالدائى من اجتمع في سقيفة بني ساعدة وبالقاضى الذين كانوا خارجين عنها كذا قاله المولى الخيالى وقد علم مما سبق من النقل في حقيقة خلافة ابي بكر رضى الله عنه حقيقة خلافة عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم الا ان العمدة في امامة عمر نص ابي بكر باستخلافه واليه اشار الناظم المحقق بقوله (وبعده قد نص ابي بكر لفاروق) اى بعدما ثبت نص الرسول لامامة ابي بكر ثبت ان ابا بكر نص الفاروق فانه دعى في مرضه الذى توفى منه عثمان بن عفان داره ان اكتب هذا ماعهد ابو بكر بن ابي قحافة اخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى يوقن فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظنى والخير الذى اردته والاسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون واما العمدة في امامة عثمان وعلى فهى البيعة كما اشار اليه الناظم بقوله (وبعده صرار شورى بين اركان) واراد بالاركان عثمان وعليما وعبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وذلك ان عمر رضى الله عنه لما استشهد ترك الخلافة شورى فيما بينهم وهم فوضوا الامر الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا بمن اختاره فاخيار عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لامره واقاموا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا وهذا معنى قول الناظم المحقق رضى الله عليه

السقيفة اسم موضع دخل فيها الصحابة بعد وفات رسول الله عليه السلام لمشورة الخلافة

* قَسَمْتُ خَمْسَةً مِنْهُمْ لِسَادِسِهِمْ * فَبَايَعُونَ بِطَوَّعٍ بَيْنَ اَعْيَانِ *

اى سلمت خمسة من الصحابة وهم علي وعبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص بعد المشورة امر الخلافة لسادسهم وهو عثمان بن عفان فبايع كل واحد منهم لذلك السادس بطوع ورضاء بين اعيان

من الصحابة فيكون المراد من الاعيان غير الخمسة المذكورة والناظم بين ذلك السادس بقوله

* وَذَلِكَ عَثْمَانُ ثُمَّ الْقَوْمُ جَلَّتْهُمْ * قَدْ بَايَعُوا بَعْلِي عَقْدَ رِضْوَانٍ *

المبايعة عبارة عن المعاهدة والمعاهدة على الاسلام والنصر ويقال للمبايعة ومنهبايعة الامام وجلة القوم كبيرهم واراد بالقوم هنا كبار المهاجرين والا نصار فانهم لما استشهد عثمان اجتمعوا على على رضى الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لانه كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة و اشار الناظم الى التماسهم بقول عقد رضوان والحاصل ان خلافة على صارت باجتهاد كبار الصحابة واتفاقهم لا ينص صريح من رسول الله عليه السلام كادعاء الشيعة و اشار الى رد ادعائهم بقوله

في النهاية المبايعة عبارة
عن المعاهدة على الاسلام
كان كل واحد منهم ماباع
ما عنده من صاحبه
واعطاء خالصة نفسه
انتهى

* لَأَنْصَ فِيهِ جَلِيًّا بَلْ قَدْ اجْتَهَدُوا * لَكِنْ مَعَاوِيَةَ الْخَطِيءُ كَرَّوَانِ *

الضمير في فيه راجع الى امر الخلافة والجلي الواضح وضمير اجتهدوا راجع الى القوم وهم الصحابة الكرام نور الله مراقدهم الى يوم القيام وهنا حذف المعطوف مع العاطف وقد اجتهدوا واصابوا في اجتهدهم قوله لكن معاوية الخطي جلة اسمية عطف على ذلك المعطوف وتعريف لفظ الخطي لقصر المسند على المسند اليه ويقرأ بحذف الهزة للضرورة قوله كروان خبر مبتداء محذوف اي خطأ مثل خطأ مروان وقدمران الخطي في الاجتهاد معذربل مأجور (والمعنى انه لم يوجد نص صريح ولا حكم واضح يدل على خلافة على كرم الله وجهه بل انما ثبت باجتهاد اجلة الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل من اهل عصره فلماذا خالفهم معاوية وادى رأيه الى خلافته لكنه خطأ فهو معذور بل هو مأجور فلان ذكره الا بالبر والخير وبه امر الناظم فقال

* وَأَذْكُرُ صَحَابَ رَسُولِ اللَّهِ قَاطِبَةً * بِالْبِرِّ وَالْخَيْرِ وَاهْتِجَرُ طَعْنَ طَعْمَانِ *

لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلوان اسلمكم اتفق مثل احمد ذهبها

(ما بلغ)

ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم
وقوله الله الله في اصحابي لاتخذوهم غرضا عن بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم
ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله
تعالى ومن اذى الله تعالى يوشك ان يؤاخذ وكالاحاديث الصحيحة المنقولة
في مناقبهم كما في الصحيحين وغيرهما (قيل) وامامنا وقع فيما بينهم من المحاربات
والمنازعات فينبغى ان يحمل على محملات وتأويلات صحيحة ولا يطعن بها
فيهم ومن سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع في الكفر وبعد من اهل الاهوال
والابتداع فان كلمهم بذلوا للدين مهجهم وارواحهم وللشريعة كانوا خير
انصار (وبعضهم) نظم هذا المعنى في بيت والحق به بيتين اخرين وجعل
هذه الايات الثلاثة من تمة هذه القصيدة الطيفة فقال

* وكلمهم بذلوا للدين مهجهم * وللشريعة كانوا خير اعوان *
* يارب لا تسلبني حبيهم ابدا * من قال آمين يأمن سلب ايمان *
* ودام نصرة من بالخير يذكركني * ما اخضر وجه الربى من قطر نيسان *

والظاهر ان هذه الايات الثلاثة ليست من كلام الناظم ولهذا لم يذكرها
الشارح الاول وهو المولى الخيالى ولو كانت من كلام الناظم لشرحها وهذا
اخر ما قصدناه وتمة ما اردناه من شرح هذه القصيدة الفاخرة * فنسئل الله
العافية في الدنيا والاخرة * وان يختم لنا بالايمان ويحفظنا من شر الاعداء
الشيطان وان يجعل هذا الشرح خالصا لوجه الكريم * وسببا لحصول
رضوانه بدار النعيم * ولما كان اصله جامعاً للفرايد * سميت به بخير القلائد * شرح
جواهر العقائد * فالأمول من العلماء الفحول * ان ينظروا اليه بنظر
القبول * ولا ينظروا اليه بعين النفلة والذهول * لان كل ما ذكر فيه مأخوذ
من الكتب المؤلفة في الاصول * فلا عجب ان وجدوا فيه خلافا ان الخالى
عنه كلام من عز وعلا والحمد لله الاول والاخر والصلاة والسلام على نبيه
باطناً وظاهراً * عدد ما ذكره الذاكرون * وغفل عن ذكره الغافلون *
وعلى آله وصحبه اجمعين * ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين